Filosofia

PAUL RICOEUR

TEMPO E RACCONTO
volume 3

IL TEMPO RACCONTATO

open
access

Jaca Book

Paul Ricoeur

TEMPO E RACCONTO

Volume terzo

IL TEMPO RACCONTATO

Jaca Book

Titolo originale
Temps et récit III
Le temps raconté

traduzione
Giuseppe Grampa

© 1985
Editions du Seuil, Paris

© 1988
Editoriale Jaca Book SpA, Milano

prima edizione italiana
ottobre 1988

prima ristampa
ottobre 1999

copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book

in copertina
Da guardare con un occhio da vicino per circa un'ora,
Marcel Duchamp, 1918

Creative Commons

ISBN 88-16-40217-2

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book SpA - Servizio Lettori
Via V. Gioberti 7, 20123 Milano, tel. 02/48561520/29, fax 02/48193361

INDICE

Introduzione 7

Prima sezione
L'aporetica della temporalità 13

Capitolo primo
Tempo dell'anima e tempo del mondo.
La disputa tra Agostino e Aristotele 17

Capitolo secondo
Tempo intuitivo o tempo invisibile?
Husserl di fronte a Kant 37
1. L'apparire del tempo: Le « Lezioni » di Husserl sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo 38
2. L'invisibilità del tempo: Kant 68

Capitolo terzo
Temporalità, storicità, intratemporalità.
Heidegger e il concetto « ordinario » di tempo 93
1. Una fenomenologia ermeneutica 95
2. Cura e temporalità 99
3. Temporalizzazione: av-venire, esser-stato, presentificare 106
4. La storicità (*Geschichtlichkeit*) 110
5. L'intratemporalità (*Innerzeitigkeit*) 123
6. Il concetto « ordinario » di tempo 133

Seconda sezione
Poetica del racconto:
storia, finzione, tempo 151

Indice

Capitolo primo
Tra il tempo vissuto e il tempo universale: il tempo storico 159
1. Il tempo del calendario 160
2. La successione delle generazioni: contemporanei, predecessori e successori 166
3. Archivi, documenti, traccia 178

Capitolo secondo
La finzione e le variazioni immaginative sul tempo 193
1. La neutralizzazione del tempo storico 194
2. Variazioni circa la frattura tra il tempo vissuto e il tempo del mondo 195
3. Variazioni sulle aporie interne della fenomenologia 200
4. Variazioni immaginative e ideal-tipi 208

Capitolo terzo
La realtà del passato storico 213
1. Sotto il segno del Medesimo: la 'rieffettuazione' del passato nel presente 216
2. Sotto il segno dell'Altro: una ontologia negativa del passato? 223
3. Sotto il segno dell'Analogo: un approccio tropologico 230

Capitolo quarto
Mondo del testo e mondo del lettore 241
1. Dalla poetica alla retorica 245
2. La retorica tra il testo e il suo lettore 252
3. Fenomenologia ed estetica della lettura 257

Capitolo quinto
L'incrocio tra storia e finzione 279
1. La storia investita dalla finzione 280
2. La storicizzazione della finzione 290

Capitolo sesto
Rinunciare a Hegel 297
1. La tentazione hegeliana 298
2. L'impossibile mediazione totale 310

Capitolo settimo
Verso un'ermeneutica della coscienza storica 317
1. Il futuro e il suo passato 318
2. Esser-segnati-dal-passato 331
3. Il presente storico 350

Indice

Conclusioni 367
1. La prima aporia della temporalità: l'identità narrativa 372
2. La seconda aporia della temporalità: totalità e totalizzazione 380
3. L'aporia della inscrutabilità del tempo e i limiti del racconto 395

Opere citate 415
Indice tematico 432
Indice dei nomi 441

INTRODUZIONE

La quarta parte di *Tempo e racconto* tende ad esplicitare, nel miglior modo possibile, l'ipotesi che regge la nostra ricerca, e cioè che il lavoro di pensiero operante in ogni *configurazione* narrativa trova il suo compimento entro una *rifigurazione* dell'esperienza temporale. In base al nostro schema della triplice relazione mimetica tra l'ordine del racconto e quello dell'azione e della vita [1], questo potere di rifigurazione corrisponde al terzo e ultimo momento della *mimesis.*

Questa quarta parte è composta da due sezioni. La prima tende a porre come corrispettivo di tale potere di rifigurazione una *aporetica della temporalità*, che generalizza l'affermazione fatta in termini sbrigativi, nel corso della lettura del testo agostiniano, affermazione secondo la quale non vi è mai stata fenomenologia della temporalità che sia sottratta a qualsiasi aporia, ovvero che per principio non se ne può costituire nessuna. Ma è necessario giustificare tale scelta di entrare nel problema della rifigurazione attraverso la via di una aporetica della temporalità. Altri, mosso dal desiderio di affrontare direttamente quella che si potrebbe chiamare la narrativizzazione secondaria dell'esperienza umana, avrebbe potuto legittimamente abbordare il problema della rifigurazione dell'esperienza temporale mediante il racconto facendo ricorso agli strumenti offerti dalla psicologia [2], dalla sociologia [3], dall'antropologia gene-

1 Si veda, t. I, pp. 91ss.

2 I classici sull'argomento restano: P. Janet, *Le Développement de la mémoire et de la notion de temps,* A. Chahine, Parigi 1928; J. Piaget, *Le Développement de*

tica [4], o quegli strumenti offerti da una ricerca empirica impegnata a scoprire gli influssi della cultura storica e della cultura letteraria (nella misura in cui la componente narrativa vi predomina) sulla vita quotidiana, sulla conoscenza di sè e dell'altro, sull'azione individuale e collettiva. Ma, se non vuole limitarsi ad una osservazione banale, uno studio siffatto avrebbe richiesto strumenti di indagine e di analisi psico-sociologica di cui non dispongo affatto. Accanto a questa ragione di incompetenza che ho appena evocato, vorrei giustificare l'ordine che mi accingo a seguire facendo ricorso alla considerazione filosofica che l'ha effettivamente motivato. Perché si possa correttamente parlare di esperienza temporale, occorre non limitarsi a descrivere gli aspetti implicitamente temporali presenti in quella rimodellazione del comportamento operata dalla narratività. Bisogna essere più radicali e portare alla luce le esperienze nelle quali il tempo come tale viene tematizzato, e questo può avvenire solo se si introduce il terzo protagonista del dibattito con la storiografia e la narratologia, la fenomenologia della coscienza del tempo. Infatti, è proprio questa considerazione che ci ha guidati fin dalla prima parte, quando abbiamo premesso allo studio della *Poetica* di Aristotele una interpretazione della concezione agostiniana del tempo. A quel punto, il corso delle analisi della quarta parte era fissato. Il problema della rifigurazione dell'esperienza temporale non poteva più stare entro i confini di una psicosociologia attenta agli influssi della narratività sulla condotta

la notion de temps chez l'enfant, PUF, Parigi 1946; P. Fraisse, *Psychologie du temps*, PUF, Parigi 1957, 1967², e *Psychologie du rythme*, PUF, Parigi 1974. Sullo stato attuale del problema, si veda, Klaus F. Riegel (a cura di), *The Psychology of Development and History*, Plenum Press, New York e Londra 1976; Bernard S. Gorman e Alden Wessman (a cura di), *The Personal Experience of Time*, Plenum Press, New York e Londra 1977 (in particolare: Wessman e Gorman, « The Emergence of Human Awareness and Concepts of Time », pp. 3-58); Klaus F. Riegel, « Towards a Dialectical Interpretation of Time and Change » (pp. 57-108). Il diverso approccio dello psicologo e del filosofo consiste in questo: lo psicologo si domanda come certi concetti di tempo appaiano nello sviluppo personale e sociale, mentre il filosofo si pone la questione più radicale della portata di senso dei concetti che servono da guida teleologica alla psicologia dello sviluppo.

3 E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Parigi 1912, PUF 1968; M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Parigi 1925, e *Mémoire et Société*, opera postuma, PUF 1950, ripubblicata col titolo *La Mémoire collective*, PUF, Parigi 1968; G. Gurvitch, *La Multiplicité des temps sociaux*, CDV, Parigi 1958.

4 A. Jacob, *Temps et Langage. Essai sur les structures du sujet parlant*, Armand Colin, Parigi 1967.

umana. Doveva affrontare i rischi più impegnativi di una discussione filosofica, nella quale la posta in gioco è quella di sapere se, e come, l'operazione narrativa, ripresa in tutta la sua ampiezza, fornisca una 'soluzione' certo non speculativa, ma *poetica*, alle aporie che, inesorabilmente, scaturivano dalla analisi agostiniana del tempo. Per conseguenza, il problema della rifigurazione del tempo mediante il racconto viene ad essere situato al livello di un ampio confronto tra una *aporetica della temporalità* e una *poetica della narratività*.

Ora, tale formulazione vale soltanto se, previamente, senza limitarci agli insegnamenti ricavati dal libro XI delle *Confessioni*, tentiamo di verificare la tesi dell'aporeticità di principio della fenomenologia del tempo sui due esempi canonici della fenomenologia della coscienza interna del tempo secondo Husserl e della fenomenologia ermeneutica della temporalità secondo Heidegger.

Così una prima sezione sarà integralmente dedicata all'*aporetica della temporalità*. Non che questa aporetica debba, *in quanto tale*, essere assegnata all'una o all'altra fase della *mimesis* d'azione (e della dimensione temporale di quest'ultima): essa è l'opera di un pensiero riflessivo e speculativo che, di fatto, ha avuto il suo sviluppo al di fuori di una teoria determinata del racconto. Soltanto la *replica* della poetica del racconto—sia storico che di finzione—rispetto all'aporetica del tempo attira quest'ultima nello spazio di gravitazione della triplice mimetica, nel momento in cui quest'ultima supera la soglia tra la configurazione del tempo *nel* racconto e la sua rifigurazione *mediante* il racconto. A questo titolo, essa costituisce, secondo l'espressione scelta a proposito poco sopra, una *entrata* nel problema della rifigurazione.

Da questa apertura, per usare un'espressione del gioco degli scacchi, deriva l'intero ulteriore orientamento del problema della rifigurazione del tempo mediante il racconto. Determinare lo statuto filosofico della rifigurazione, vuol dire esaminare i mezzi di tipo creativo con i quali l'attività narrativa risponde e corrisponde all'aporetica della temporalità. A tale esplorazione sarà dedicata la seconda sezione.

I primi cinque capitoli di questa sezione si concentrano sulla principale difficoltà sollevata dall'aporetica, e cioè l'irriducibilità, anzi l'occultamento reciproco di una prospettiva puramente fenomenologica sul tempo e di una prospettiva contraria che, per brevità, chiamo cosmologica. Il problema sarà quello di sapere di quali mezzi dispone una poetica del racconto per, se non risolvere, quanto meno far lavorare l'aporia. Noi ci muoveremo sulla dissimmetria che si stabilisce tra il racconto storico e

il racconto di finzione quanto alla rispettiva portata referenziale e alla pretesa di verità che ciascuno dei due grandi modi narrativi avanza. Solo il racconto storico, in effetti, pretende di riferirsi ad un passato 'reale', ovvero realmente accaduto. La finzione, per contro, si caratterizza per una modalità referenziale e una pretesa di verità vicine a quelle che ho esaminato nel settimo Studio de *La Metafora viva*. Ora, il problema del rapporto con il 'reale' è inevitabile. La storia non può non interrogarsi circa il suo rapporto ad un passato effettivamente accaduto, così come non può—e la seconda parte di *Tempo e racconto* I l'ha precisato—, tralasciare d'interrogarsi circa il rapporto tra la spiegazione in storia rispetto alla forma del racconto. Ma se il problema è inevitabile, può però essere riformulato in termini che non sono più quelli della referenza, che dipendono da un tipo di ricerca che Frege ha precisato. Il vantaggio rappresentato da un approccio che mette in relazione la storia e la finzione, di fronte alle aporie della temporalità, è quello di spingere a riformulare il problema classico della referenza ad un passato che è stato 'reale' (a differenza delle entità 'irreali' della finzione) in termini di rifigurazione, e non viceversa. Tale riformulazione non si limita ad un mutamento di vocabolario, nella misura in cui segna la subordinazione della dimensione epistemologica della referenza rispetto alla dimensione ermeneutica della rifigurazione. Il problema del rapporto tra la storia e il passato non appartiene più al medesimo livello di ricerca del problema del suo rapporto con il racconto, anche quando l'epistemologia della conoscenza storica include nel suo ambito il rapporto tra spiegazione e testimonianze, documenti, archivi e deriva da questo rapporto la definizione famosa di François Simiand che fa della storia una conoscenza mediante tracce. È in una riflessione di secondo grado che si pone il problema del senso stesso di tale definizione. La storia in quanto ricerca si ferma al documento come cosa data, anche quando eleva al rango di documento delle tracce del passato che non erano destinate a costruire un racconto storico. L'invenzione documentaria è ancora un problema di epistemologia. Mentre non lo è più il problema di sapere che cosa significa la prospettiva secondo la quale, inventando dei documenti—nel duplice senso del termine inventare—la storia ha coscienza di riferirsi ad avvenimenti 'realmente' accaduti. È entro questa coscienza che il documento diviene *traccia*, vale a dire, come diremo in modo più esplicito a suo tempo, ad un tempo un resto ed un segno di ciò che è stato e che non è più. È quindi compito di un'ermeneutica interpretare il senso di questa prospettiva *ontologica*, grazie alla quale lo storico, fondandosi sui documenti, cerca di raggiungere ciò che è

stato e che non è più. Per esprimerci con un vocabolario più familiare, come interpretare la pretesa della storia, quando costruisce il suo racconto, a voler ricostruire qualche cosa del passato? Che cosa ci autorizza a pensare la costruzione in termini di ricostruzione? Noi speriamo di fare progredire simultaneamente i due problemi della 'realtà' e dell'"irrealtà' entro la narrazione, proprio incrociando questo problema con quello della 'irrealtà' caratteristica delle entità di finzione. Diciamo subito che proprio in questo contesto sarà esaminata, come è stato annunciato alla fine della prima parte di *Tempo e racconto*, la mediazione operata mediante la lettura tra il mondo del testo e il mondo del lettore. È lungo questa via che cercheremo in particolare l'equivalente, sul versante della finzione, di quella che viene chiamata la 'realtà' storica. A questo livello della riflessione, il linguaggio della referenza, ancora conservato ne *La Metafora viva*, verrà definitivamente superato: l'ermeneutica del 'reale' e dell'"irreale' esce dall'ambito assegnato dalla filosofia analitica al problema della referenza.

Detto questo, la posta in gioco di questi cinque capitoli sarà quella di ridurre progressivamente lo scarto esistente tra le rispettive prospettive ontologiche della storia e della finzione, in modo da riconoscere quella che in *Tempo e racconto* I chiamavamo ancora la referenza incrociata della storia e della finzione, operazione che consideriamo come la posta in gioco principale, anche se non l'unica, della rifigurazione del tempo mediante il racconto [5]. Giustificherò, nella introduzione alla seconda sezione, la strategia seguita per arrivare, dal massimo scarto tra le rispettive prospettive ontologiche dei due grandi modi narrativi alla loro intima fusione nel lavoro concreto di rifigurazione del tempo. Mi limito qui ad indicare che è proprio incrociando i capitoli dedicati rispettivamente alla storia (capitolo I e III) e alla finzione (capitolo II e IV) che costruirò passo per passo la soluzione del problema della referenza incrociata (capitolo V).

Gli ultimi due capitoli saranno dedicati ad un ampliamento del problema, sollevato da una aporia più dura di quella della discordanza tra la prospettiva fenomenologica e la prospettiva cosmologica sul tempo, e cioè quella dell'unicità del tempo. Tutte le fenomenologie ammettono, in effetti, con Kant, che il tempo è un singolare collettivo, senza forse riuscire a dare una interpretazione fenomenologica di questo assioma. Il problema sarà allora quello di sapere se la questione, di provenienza

5 *Tempo e racconto*, t. I, pp. 124-127.

hegeliana, della *totalizzazione* della storia non corrisponda, sul versante del racconto, all'aporia dell'unicità del tempo. A questo stadio della nostra ricerca, il termine storia ricoprirà non soltanto la storia raccontata, sia secondo il modulo storico che secondo quello di finzione, ma anche la storia fatta e subìta dagli uomini. Con questo problema, l'ermeneutica applicata alla prospettiva ontologica della coscienza storica assumerà la sua massima ampiezza. Supererà, in modo definitivo, pur portandola avanti, l'analisi dell'*intenzionalità storica* della seconda parte di *Tempo e racconto* I [6]. Questa analisi verteva ancora sulle prospettive della 'ricerca' storica in quanto procedimento di conoscenza. Il problema della totalizzazione della storia riguarda la *coscienza* storica, nel duplice senso di coscienza di *fare* la storia e coscienza di *appartenere* alla storia.

La rifigurazione del tempo mediante il racconto sarà condotta a termine solo quando il problema della totalizzazione della storia, nel senso ampio del termine, sarà stato congiunto con quello della rifigurazione del tempo realizzata *congiuntamente* dalla storiografia e dal racconto di finzione.

6 *Ibid.*, pp. 126-133.

Prima sezione
L'APORETICA DELLA TEMPORALITÀ

Inizio questa ultima parte con una presa di posizione nei confronti della fenomenologia del tempo, questo terzo protagonista, insieme con la storiografia e il racconto di finzione, della conversazione triangolare evocata a proposito di *mimesis* III [1]. Ci è impossibile sottrarci a questa esigenza, dal momento che il nostro studio si fonda sulla tesi secondo la quale la composizione *narrativa* assunta in tutta la sua estensione rappresenta una risposta al carattere *aporetico* della *speculazione* sul tempo. Ora, tale carattere trova una base insufficiente nell'unico esempio del libro XI delle *Confessioni* di Agostino. Anzi, la preoccupazione di raccogliere a vantaggio dell'argomentazione centrale della prima parte la preziosa scoperta di Agostino, vale a dire la struttura discordante-concordante del tempo, non ha consentito di misurare le aporie che sono il prezzo di tale scoperta.

Insistere sulle aporie della concezione agostiniana del tempo, prima di fare emergere quelle che appaiono in taluni suoi successori, non vuol dire rinnegare la grandezza della sua scoperta. Vuol dire, al contrario, indicare, con un primo esempio, questa caratteristica assai singolare della teoria del tempo, e cioè che ogni progresso ottenuto dalla fenomenologia

[1] Cfr. t. I, pp. 108-139. Bisogna ricordare ciò che è stato detto sopra del rapporto tra l'aporetica del tempo e la poetica del racconto? Se la seconda appartiene di diritto al ciclo della *mimesis*, la prima dipende da un pensiero riflessivo e speculativo autonomo. Ma, nella misura in cui essa formula la domanda alla quale la poetica offre una risposta, un rapporto privilegiato tra l'aporetica del tempo e la mimetica del racconto viene instaurato grazie alla logica della domanda e della risposta.

della temporalità deve pagare la sua crescita al prezzo sempre più alto di una crescente aporeticità. La fenomenologia di Husserl che sola rivendica, a buon diritto, il titolo di fenomenologia *pura*, sarà la verifica di questa legge sconcertante. La fenomenologia ermeneutica di Heidegger, nonostante la sua profonda rottura con una fenomenologia della *coscienza interna* del tempo, non sfugge a sua volta alla regola, anzi aggiunge le sue difficoltà specifiche a quelle dei suoi due illustri predecessori.

Capitolo primo
TEMPO DELL'ANIMA E TEMPO DEL MONDO
La disputa tra Agostino e Aristotele

Il principale scacco della teoria agostiniana è quello di non esser riuscita a *sostituire* una concezione psicologica del tempo ad una concezione cosmologica, nonostante l'innegabile progresso che tale psicologia rappresenta rispetto a qualsiasi cosmologia del tempo. L'aporia consiste precisamente nel fatto che la psicologia si aggiunge legittimamente alla cosmologia, ma senza poterla dislocare e senza che né l'una né l'altra, prese separatamente, propongano una soluzione soddisfacente al loro insopportabile dissenso [1].

Agostino non ha rifiutato la teoria essenziale di Aristotele, quella che conferisce al movimento priorità rispetto al tempo, se ha fornito una soluzione duratura al problema lasciato in sospeso dall'aristotelismo, problema del rapporto tra l'anima e il tempo. Ora, dietro Aristotele si profila tutta una tradizione cosmologica, secondo la quale il tempo ci circoscrive, ci avvolge e ci domina, senza che l'anima abbia la potenza di generarlo. È mia convinzione che la dialettica tra l'*intentio* e la *distentio animi* è impotente a generare da sola questo carattere imperioso del tempo; anzi, paradossalmente essa contribuisce ad *occultarlo*.

Il momento preciso dello scacco è quello in cui Agostino comincia a derivare dalla sola *distensione* dello spirito il principio stesso della esten-

1 Il progresso della fenomenologia del tempo, con Husserl e Heidegger, rivelerà retrospettivamente altri limiti più nascosti dell'analisi agostiniana, la cui soluzione solleverà altre, più gravi aporie.

sione e della misura del tempo. A questo proposito, bisogna dare atto ad Agostino di non aver avuto mai dubbi circa la convinzione secondo la quale la *misura* è una proprietà autentica del tempo e di non aver mai dato spazio a quella che diventerà più tardi la dottrina principale di Bergson nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, e cioè la tesi secondo la quale è grazie ad una strana e incomprensibile contaminazione del tempo da parte dello spazio che il primo diviene misurabile. Per Agostino, la divisione del tempo in giorni e anni, così come la capacità, familiare agli antichi retori, di commisurare sillabe lunghe e sillabe brevi, designano delle proprietà che sono proprie del tempo [2]. La *distentio animi* è la possibilità stessa della misura del tempo. Per conseguenza, la confutazione della tesi cosmologica non è affatto una digressione nella serrata argomentazione agostiniana. Ne costituisce un anello indispensabile. Ora, tale confutazione è fin dall'inizio mal avviata: « Ho udito dire da una persona istruita che il tempo è, di per sè, il moto del sole, della luna e degli astri; e non assentii » (*Confessioni* XI, 23, 29) [3]. Mediante questa identificazione semplicistica del tempo al movimento circolare dei due principali astri erranti, Agostino passa accanto alla tesi aristotelica infinitamente più sottile, secondo la quale il tempo, senza essere il movimento, è « qualche cosa del movimento » (*ti tes kineseos*; *Fisica*, IV, 11, 2, 9-10). Al tempo stesso, si condannava a cercare nella *distensione* dello spirito il principio dell'estensione del tempo. Ora le argomentazioni grazie alle quali pensa d'esser riuscito nell'intento non tengono affatto. L'ipotesi secondo la quale *tutti* i movimenti, quello del sole, come quello del vasaio o quello della voce umana, potrebbero variare, subire una accelerazione o un rallentamento o una interruzione, senza che gli intervalli di tempo siano alterati, è impensabile, non soltanto per un Greco, per il quale i movimenti stellari sono assolutamente invariabili, ma anche per noi oggi, anche se noi sappiamo che i movimenti della terra attorno al sole non sono affatto regolari e se dobbiamo continuamente rinviare la ricerca dell'orologio assoluto. Le stesse correzioni che la scienza

[2] Vedremo più avanti che una teoria del tempo istruita dall'intelligenza narrativa non può evitare il problema di un tempo misurabile, anche se non può contentarsi di questo.

[3] Concernente le diverse identificazioni di questo 'uomo istruito', cfr. Meijering (citato in *Tempo e Racconto* I, p. 19 n. 1); si consulterà anche J.F. Callahan, « Basil of Caesarea, A New Source for St. Augustine's Theory of Time », *Harvard Studies in Classical Philology*, n. 63, 1958, pp. 437-454; cfr. anche A. Solignac (citato in *Tempo e Racconto*, I, p. 19 n. 1), « Nota complementare » n. 18, p. 586.

non ha smesso di apportare alla nozione di 'giorno', intesa come unità *fissa* nel computo dei mesi e degli anni, attestano che la ricerca di un *movimento assolutamente regolare* resta l'idea direttrice di ogni misura del tempo. Ecco perché non è affatto vero che un giorno resterebbe ciò che noi chiamiamo 'un giorno' se non fosse misurato dal movimento del sole.

È esatto dire che Agostino non ha potuto evitare la referenza al movimento per misurare gli intervalli di tempo. Ma si è sforzato di liberare tale referenza da qualsiasi ruolo costitutivo e ridurla ad una funzione puramente pragmatica: come per la *Genesi*, gli astri non sono altro che luminari che segnano i tempi, i giorni e gli anni (*Confessioni*, XI, 23, 29). Non si può certo dire quando un movimento comincia e quando finisce, se non è stato segnato (*notare*) il punto da cui parte e quello dove arriva il corpo in movimento; ma, annota Agostino, la questione di sapere in « quanto tempo » il movimento del corpo si è compiuto da un dato punto ad un altro non trova risposta nella considerazione del movimento stesso. Così il discorso passa improvvisamente ai 'segni' che il tempo prende a prestito dal movimento. La lezione che Agostino ne ricava è che il tempo è altra cosa rispetto al movimento: « Il tempo non è il movimento di un corpo » (XI, 24, 31). Aristotele avrebbe ricavato la medesima conclusione, ma questa sarebbe stata solo la faccia negativa della sua principale argomentazione e cioè che il tempo è qualche cosa del movimento, pur non essendo il movimento. Agostino, invece, non poteva cogliere l'altra faccia della sua argomentazione, essendosi limitato a rigettare la tesi meno elaborata, quella in cui il tempo viene identificato al movimento del sole, della luna e degli astri.

Era per conseguenza condannato a tener fede all'impossibile scommessa di trovare nell'*attesa* e nel *ricordo* il principio della loro stessa misura: così bisogna dire, a suo avviso, che l'attesa si abbrevia quando le cose attese si avvicinano e che il ricordo si allunga quando le cose riportate alla memoria si allontanano, e che, quando recito un poema, il transito attraverso il presente fa che il passato si accresca della quantità di cui il futuro si trova ad esser diminuito. Bisogna chiedersi allora con Agostino *ciò che* aumenta e *ciò che* diminuisce e quale unità *fissa* permette di istituire la comparazione tra durate variabili [4].

[4] Agostino fornisce un'unica risposta ai due problemi: quando comparo tra loro delle sillabe lunghe e delle sillabe brevi, « Dunque non misuro già le sillabe in sé, che non sono più, ma qualcosa nella mia memoria, che resta infisso » (*quod infixum*

Sfortunatamente la difficoltà di istituire tale comparazione delle durate successive è soltanto arretrata di un gradino: non si vede quale accesso *diretto* sia possibile avere nei confronti di queste *impressioni* che si suppongono presenti nello spirito e soprattutto non si vede come possano fornire la misura *fissa* di comparazione che invece non riteniamo di poter ricavare dagli astri e dal loro movimento.

L'insuccesso di Agostino nel derivare il principio della misura del tempo dalla sola distensione dello spirito ci invita ad affrontare il problema del tempo muovendo dall'altro estremo, la natura, l'universo, il mondo (espressioni che per il momento consideriamo come sinonimi, pronti a distinguerle successivamente, come faremo per i loro antònimi che, per il momento, chiamiamo indifferentemente, anima, spirito, coscienza). Vedremo successivamente come sia importante per una teoria narrativa che vengano lasciati aperti i *due* accessi al problema del tempo: dal versante dello spirito e da quello del mondo. L'aporia della temporalità, alla quale risponde in modi diversi l'operazione narrativa, consiste precisamente nella difficoltà di tenere ad un tempo i due estremi della catena: il tempo dell'anima e il tempo del mondo. Ecco perché occorre andare fino al fondo di questa sorta di vicolo cieco e riconoscere che una teoria psicologica ed una cosmologica del tempo si *occultano* reciprocamente, nella misura in cui si *implicano* reciprocamente.

Per far risaltare il tempo del mondo che l'analisi agostiniana misconosce, ascoltiamo Aristotele e lasciamo risuonare, dietro Aristotele, le parole più antiche, di cui lo stesso Aristotele non domina il senso.

La marcia in tre tappe dell'argomentazione che approda alla definizione aristotelica del tempo nel libro IV della *Fisica* (219a 34-35) merita d'esser seguita passo per passo [5]. L'argomentazione esordisce con l'af-

manet, XI, 27, 35). La nozione di una unità fissa è così implicitamente posta: « L'impressione (*affectionem*) che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura (*manet*) dopo il loro passaggio, è quanto io misuro presente, e non già le cose che passano per produrla » (*ibid.* 36).

5 Adotto l'interpretazione di Paul F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Monaco 1964, secondo la quale il trattato sul tempo (*Fisica*, IV, 10-14) ha come nocciolo un breve trattato (218 b 9-219 b 2) accuratamente costruito in tre momenti, con una serie di piccoli trattati, legati all'argomentazione centrale con un vincolo debole e che risponde a problemi discussi nella scuola o dai contemporanei: il problema del rapporto tra anima e corpo, e quello dell'istante, fanno parte di questi importanti annessi. Victor Goldschmidt, nel suo studio, tanto meticoloso e luminoso, intitolato *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*, J. Vrin, Parigi 1982, tenta di connettere le analisi che seguo-

fermazione che il tempo è relativo al movimento senza confondersi con esso. In tal modo il trattato sul tempo resta ancorato alla *Fisica*, in modo che l'originalità del tempo non lo innalza al rango di 'principio', dignità alla quale accede soltanto il cambiamento, che include il movimento locale[6]. Questa preoccupazione di non compromettere il primato del movimento rispetto al tempo è inscritta nella definizione stessa di *Natura* all'inizio di *Fisica* II: « La natura è un principio (*arkhè*) e una causa (*aitia*) del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sè e non per accidente » (192 b 21-23).

Che il tempo quindi non sia il movimento (218 b 21 - 219 a 10)[7], Aristotele l'ha detto prima di Agostino: il cambiamento (il movimento) è ogni volta nella cosa che cambia (mossa), mentre il tempo è dappertutto e in tutti egualmente: il cambiamento può essere lento o rapido, mentre il tempo non può comportare la velocità, diversamente si vede costretto a definirsi per se stesso, dal momento che la velocità implica il tempo.

L'argomentazione che, per contro, sostiene che il tempo non può essere *senza* il movimento, e che distrugge la pretesa di Agostino di fondare la misura del tempo nella sola distensione dello spirito, merita attenzione: « Invero noi percepiamo simultaneamente movimento e tempo... E al contrario quando sembra che un certo tempo stia trascorrendo, sembra che simultaneamente si stia verificando un certo movimento » (219 a 3-7). L'argomentazione non mette l'accento principale sull'attività di percezione e di discriminazione del pensiero, e più generalmente sulle condizioni soggettive della coscienza del tempo. Il termine accentuato resta il movimento: se la percezione del tempo non può prescindere dalla percezione del movimento, è l'esistenza stessa del tempo che non può prescindere da quella del movimento. La conclusione della prima fase dell'argomentazione lo conferma: « È, quindi, evidente che il tempo non è movimento, ma non è senza movimento » (219 a 2).

Questa dipendenza del tempo rispetto al cambiamento (movimento) è una sorta di fatto primitivo e il compito sarà poi quello di innestare, in un certo modo, la distensione dell'anima su questa « proprietà del mo-

no la definizione del tempo mediante un legame più solido con il nocciolo di questa definizione. Riserva però all'istante una sorte separata (pp. 147-189): terremo nel massimo conto, al momento opportuno, queste pagine magistrali e le loro suggestioni. Per la *Fisica* cito la traduzione di Antonio Russo, Edizioni Laterza, Bari 1973.

6 *Fisica*, III, 1-3.

vimento ». Risulta così chiara la principale difficoltà del problema del tempo. Infatti, non si vede, di primo acchito, come la distensione dell'anima potrebbe conciliarsi con un tempo che si definisce in prima istanza come « una proprietà del movimento » (219 a 9-10).

Segue la seconda fase della costruzione della definizione del tempo: e cioè l'applicazione al tempo della relazione tra il prima e il poi, per transfert della grandezza in generale [8] passando per lo spazio e il movimento. Per preparare l'argomentazione Aristotele pone previamente il rapporto d'analogia che regna tra le tre entità continue: la grandezza, il movimento e il tempo; da un lato « il movimento segue (*akolouthei*) la grandezza » (219 a 10); dall'altro l'analogia si estende dal movimento al tempo « grazie alla corrispondenza tra il tempo e il movimento » (219 a 17) [9]. Ora, che cos'è la continuità se non la possibilità di dividere all'infinito una grandezza [10]? Quanto alla relazione tra il prima e il poi, essa consiste nella relazione d'ordine che deriva da una tale divisione continua. Così la relazione tra il *prima* e il *poi* è nel tempo solo perché è nel movimento, ed è nel movimento solo perché è nella grandezza: « Poiché nella grandezza ci sono il prima e il poi, è necessario che anche nel movimento ci siano il prima e il poi, e che siano in proporzione con il prima e il poi che sono nella grandezza. Ma anche nel tempo ci sono un prima e un poi, per il fatto che sempre il tempo segue al movimento » (219 a 15-18). La seconda fase dell'argomentazione è così compiuta: il tempo, s'è detto sopra, è una qualità del movimento. Quale qualità del movimento? il prima e il poi nel movimento. Prescindendo dalle difficoltà che incontriamo nel fondare il prima e il poi su di una relazione di or-

7 Questa tesi negativa è trattata sotto il titolo di « Chiarimenti previ » da V. Goldschmidt (*op. cit.*, pp. 22-29) il quale, a differenza di P.F. Conen, fa cominciare la definizione solo a 219 a 11. Quanto a questo piccolo problema di suddivisione del testo, lo stesso Goldschmidt consiglia « di non industriarsi a mettervi più precisione di quanta non ne abbia messa l'autore, se non si vuol cadere nella pedanteria » (p. 22).

8 Circa la grandezza, cfr. *Metafisica*, libro *Delta*, 13 (*poson ti metreton*) e *Categorie*, 6.

9 Circa il verbo 'seguire', cfr. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 32: « Il verbo *akolouthein*... non indica sempre un rapporto di dipendenza a senso unico: può designare anche una concomitanza e una consecuzione ». Inoltre si dice più avanti che movimento e tempo « si determinano reciprocamente » (320 b 16, 23-24): « Non si tratta quindi di dipendenza ontologica, ma del reciproco accompagnamento di determinazioni » (*op. cit.*, p. 33).

10 *Fisica*, VI, 2, 232 b 24-25, e *Metafisica*, libro *Delta*, 13.

dine che dipende dalla grandezza in quanto tale, e a trasferirla per analogia dalla grandezza al movimento e dal movimento al tempo, il nocciolo dell'argomentazione non lascia alcun dubbio: la *successione*, che non è altro che il prima e il poi nel tempo, non è una relazione assolutamente prima; essa procede, per analogia, da una relazione d'ordine che è nel mondo prima ancora d'essere nell'anima [11]. Ancora una volta qui urtiamo in un che di irriducibile: prescindiamo dal contributo dello spirito nel cogliere il prima e il poi [12]—e aggiungerei, prescindiamo da ciò che lo spirito costruisce su tale base grazie alla sua attività narrativa—esso trova la successione nelle cose prima di riprenderla in se stesso; comincia col subirla e anzi col soffrirla, prima di costruirla.

La terza fase della definizione aristotelica del tempo è assolutamente decisiva per il nostro obiettivo; essa completa la relazione tra il prima e il poi mediante la relazione *numerica*; con l'introduzione del *numero*, la definizione del tempo viene ad esser completa: « Questo, in realtà, è il tempo: il numero del movimento secondo il prima e il poi » (219 b 2) [13]. L'argomentazione, ancora una volta, si fonda su un aspetto della percezione del tempo, vale a dire la distinzione grazie al pensiero di due estremità e di un intervallo; l'anima, per conseguenza, dichiara che vi sono due istanti e gli intervalli delimitati da questi istanti possono esser contati. In un senso, la frattura dell'istante, in quanto atto dell'intelligenza, è decisiva: « Il tempo sembra essere ciò che è determinato dall'istan-

11 La referenza all'attività dell'anima, una volta di più, non deve portarci fuori strada; è ben vero che noi non sapremmo discernere il prima e il poi, né nel tempo, né nel movimento, senza una attività di discriminazione che dipende dall'anima: « Tuttavia, quando abbiamo determinato il movimento mediante la distinzione del prima e del poi, conosciamo anche il tempo, e allora noi diciamo, che il tempo compie il suo percorso, quando abbiamo percezione del prima e del poi nel movimento » (219 a 22-24); l'argomentazione, nondimeno, non vuole sottolineare i verbi « conoscere », « determinare », « percepire », bensì la priorità del prima e del poi, propri del movimento, in rapporto al prima e al poi, propri del tempo. L'ordine di priorità anzitutto rilevato al livello del conoscere attesta soltanto il medesimo ordine al livello delle cose stesse: anzitutto la grandezza, poi il movimento, poi il tempo (grazie alla mediazione del luogo): « Anche il prima e il poi sono già anzitutto in un luogo. Ma essi sono qui secondo la disposizione delle parti (219 a 14).

12 È questo aspetto che Joseph Moreau sottolinea costantemente in *L'Espace et le Temps selon Aristote*, Ed. Antenore, Padova 1965.

13 J.F. Callahan, in *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1948, osserva che, nella definizione del tempo, il numero si aggiunge al movimento come la forma alla materia. L'inclusione del numero nella definizione del tempo è, nel senso preciso del termine, *essenziale* (*ibid.*, pp. 77-82).

te: e questo rimanga come fondamento » (219 a 29). Ma il ruolo privilegiato del movimento non è per questo attenuato. Se è certamente necessaria un'anima per determinare l'istante—più esattamente per distinguere e contare due istanti—e per commisurare tra di loro gli intervalli sulla base di una unità fissa, resta vero che la percezione delle differenze si fonda su quella delle continuità di grandezza e di movimento e sulla relazione di ordine tra il prima e il poi, relazione che 'segue' l'ordine di derivazione tra i tre *continui* analogati. Così Aristotele può precisare che ciò che importa per la definizione del tempo non è il numero numerato, ma numerabile, il quale si dice del movimento prima che si dica del tempo [14]. Ne deriva che la definizione aristotelica del tempo—« il numero del movimento secondo il prima e il poi » (219 b 2)—non comporta alcuna referenza *esplicita* all'anima, nonostante il rinvio, in ogni fase della definizione, a delle operazioni di percezione, di discriminazione e di comparazione che non possono essere se non quelle di un'anima.

Diremo un po' più avanti a quale prezzo—e si tratterà necessariamente di un ritorno del movimento pendolare, da Aristotele ad Agostino—si potrà fare emergere la fenomenologia della 'coscienza del tempo' implicita, se non nella *definizione* aristotelica del tempo, quanto meno nell'*argomentazione* che a tale definizione conduce. A ben vedere, Aristotele è il primo a riconoscere, in uno dei piccoli trattati annessi, che è problema « imbarazzante » quello di sapere se « il tempo esista o meno senza l'esistenza dell'anima » (223 a 21-22). Non occorre forse un'anima —meglio, una intelligenza—per contare e prima ancora per percepire, discriminare, comparare? [15]. Per comprendere il rifiuto aristotelico di includere nella definizione del tempo ogni determinazione noetica, occorre andare al fondo delle esigenze che fanno sì che la fenomenologia del

[14] Sulla distinzione tra numerato e numerabile, cfr. P.F. Conen, *op. cit.*, pp. 53-58 e V. Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 39-40.

[15] Aristotele è d'accordo. Ma accordata questa concessione a fatica, ritorna alla carica: « Risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima, a meno che non si consideri il tempo nella sua soggettività allo stesso modo che se, ad esempio, si ammettesse l'esistenza del movimento senza tener conto dell'anima » (223 a 27-28). Può allora concludere, come ha già fatto in precedenza, che « il prima e il poi esistono in un movimento, e appunto essi, in quanto sono numerabili, costituiscono il tempo » (23 a 28). In altri termini, se ci vuole un'anima per contare *effettivamente*, per contro, il movimento da solo basta a definire il numerabile, il quale è quel « qualche cosa del movimento » che chiamiamo tempo. L'attività noetica può così restare implicata grazie all'*argomentazione*, senza essere inclusa nella *definizione* propriamente detta del tempo.

tempo suggerita da questa attività noetica dell'anima, non sarebbe in grado di spostare l'asse principale di una analisi che accorda qualche originalità al tempo solo a condizione di non rimettere in questione la sua dipendenza generale a proposito del movimento.

Quali sono queste esigenze? Sono i requisiti, già presenti nella definizione iniziale del cambiamento (e del movimento), che radicano quest'ultimo nella *phusis*, il suo principio e la sua causa. È la *phusis* che, sostenendo il dinamismo del movimento, preserva la dimensione più che umana del tempo.

Ora, per restituire tutta la sua profondità alla *phusis*, occorre restare attenti a quanto Aristotele conserva di Platone, nonostante il progresso che la sua filosofia del tempo rappresenta rispetto a quella del maestro [16]. Anzi, bisogna ascoltare, dal momento che viene da più lontano

[16] Il *Timeo* merita d'essere evocato a questo punto della nostra meditazione, perché il tempo non vi trova il suo sito originale nell'anima umana, bensì nell'anima del mondo, e riceve quale finalità ultima quella di rendere il mondo « più simile ancora al suo modello » (37 c). A che cosa quindi il tempo viene aggiunto dal gesto del demiurgo in questa « favola verisimile »? Quale tocco di perfezione aggiunge all'ordine del mondo che pure viene a coronare? Il primo tratto notevole dell'anima del mondo è che la sua struttura congiunge, prima di qualsiasi fenomenologia del tempo, il cosmologico e lo psicologico, l'auto-movimento (come nel *Fedone*, nel *Fedro*, e nelle *Leggi*) e il sapere (*logos*, *episteme*, e anche *doxai* e *pisteis* « solide e vere »). Secondo tratto ancora più notevole: ciò che il tempo viene a perfezionare, è una costituzione ontologica altamente dialettica, figurata da una serie di « mescolanze » i cui termini sono l'esistenza indivisibile e l'esistenza divisibile, poi il Medesimo indivisibile e il Medesimo divisibile, poi la differenza indivisibile e la differenza divisibile (si troverà in F.M. Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato, translated with a running commentary*, Kegan Paul, Londra, Harcourt Brace, New York 1937, pp. 59-67, un diagramma di questa costituzione ontologica assai complessa, che Luc Brisson riprende in *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* Klincksieck, Parigi 1974, p. 275, fornendo una traduzione assai illuminante di questo difficile passaggio). Luc Brisson può così ricostruire l'intera struttura del *Timeo* sotto il segno della polarità del *Medesimo* e dell'*Altro*, collocando così le basi della filosofia del tempo al medesimo livello della dialettica dei « grandi generi » del *Sofista*. Aggiungiamo un ultimo tratto che distanzia di un grado supplementare l'ontologia del tempo da qualsiasi psicologia umana: sono dei rapporti armonici altamente elaborati (divisioni, intervalli, medietà, rapporti proporzionali) che presiedono alla costruzione della sfera armillare, con il suo cerchio del Medesimo, il suo cerchio dell'Altro, e i suoi cerchi interni. Che cosa il tempo aggiunge a questa struttura dialettico-matematica complessa? Anzitutto, sigilla l'unità dei movimenti del grande orologio celeste; a questo titolo è un singolare (« Una certa imitazione mobile dell'eternità », 37 d); successivamente, grazie all'inquadramento Cornford traduce molto bene l'*agalma* di 37 d,

rispetto allo stesso Platone, l'invincibile parola che, prima di tutta la nostra filosofia e nonostante la nostra fenomenologia della coscienza del tempo, insegna che noi non produciamo affatto il tempo, ma che è lui ad accerchiarci, a circondarci e a dominarci con la sua temibile potenza: come non pensare qui al famoso frammento di Anassimandro sul potere del tempo, dove le alternanze delle generazioni e delle corruzioni si vedono assoggettate all'« ordine fisso del tempo » [17]?

Una eco di questa antica parola si lascia ancora ascoltare in Aristotele, in taluni dei piccoli trattati che il redattore della *Fisica* ha unito al trattato principale sul tempo. In due di questi trattati annessi, Aristotele si domanda che cosa *significa* « essere nel tempo » (220 b 32 - 222 a 9) e *quali* cose sono « nel tempo » (222 b 30 - 223 a 15). Si sforza di interpretare questa espressione del linguaggio corrente, e quelle che l'accompagnano, in un senso compatibile con la propria definizione.

Ma non si può dire che tale tentativo sia pienamente riuscito. Certo, egli afferma, esistere nel tempo significa più che esistere quando il tem-

non con immagine, ma con « *a shrine brought into being for the everlasting gods* », vale a dire i pianeti, *op. cit.*, pp. 97-101) dei pianeti nei loro siti appropriati, la partizione dell'unico tempo in giorni, mesi e anni, in una parola la misura. Di qui la seconda definizione del tempo: « Una immagine eterna che progredisce secondo i numeri » (37 d). Quando tutte le rivoluzioni astrali, avendo eguagliato le loro velocità, sono ritornate al punto iniziale, allora si può dire che « il numero perfetto del tempo ha compiuto l'anno perfetto » (38 d). Questo perpetuo ritorno costituisce l'approssimazione più stretta che il mondo possa dare della durata perpetua del mondo immutabile. Al di sotto dunque della distensione dell'anima, c'è un tempo—quello stesso che noi chiamiamo il Tempo—che non può esistere senza queste misure astrali, poiché è « nato con il cielo » (38 b). È un aspetto dell'ordine del mondo: qualunque cosa noi pensiamo, facciamo o sentiamo, condivide la regolarità della locomozione circolare. Ma, così dicendo, noi tocchiamo il punto in cui la meraviglia confina con l'enigma: nell'universo dei simboli, il cerchio significa ben più che il cerchio dei geometri e degli astronomi; sotto la cosmo-psicologia dell'anima del mondo, si nasconde l'antica saggezza che ha sempre saputo che il tempo ci accerchia, ci circonda come l'Oceano. Ecco perché nessun progetto di costituire il tempo può abolire la sicurezza che, come tutti gli altri esistenti, noi siamo nel Tempo. Questo è il paradosso da cui una fenomenologia della coscienza non può fare astrazione: quando il nostro tempo si disfa sotto la pressione di forze spirituali di distrazione, ciò che viene messo a nudo è il letto del fiume, la roccia del tempo astrale. Vi sono forse dei momenti in cui la discordanza prevale sulla concordanza, la nostra disperazione trova, se non una consolazione, quanto meno un soccorso e un riposo, nella meravigliosa certezza di Platone che il tempo porta al suo culmine l'ordine inumano dei corpi celesti.

17 Citato da V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 85, n. 5 e 6.

po esiste: vuol dire essere « nel numero ». Ora, essere nel numero, vuol dire essere « contenuti » (*periekhetai*) dal numero, « come le cose che sono in un luogo sono contenute da un luogo » (221 a 18). A prima vista questa esegesi filosofica delle espressioni correnti non va al di là dei contenuti teorici dell'analisi precedente. Ma è l'espressione stessa che va al di là dell'esegesi proposta; essa ritorna, più forte, qualche riga più avanti, sotto la forma: essere « contenuto nel tempo », che sembra dare al tempo una esistenza indipendente e superiore rispetto alle cose che si dispiegano « in » esso (221 a 28). Come coinvolto dalla forza delle parole, Aristotele ammette che si possa dire che « le cose subiscano qualche affezione da parte del tempo » (221 a 30), e fa suo il detto secondo il quale « il tempo logora e tutto invecchia a causa del tempo e a causa del tempo nasce l'oblio » (221 a 30 - 221 b 2)[18].

Ancora una volta Aristotele si impegna a dissipare l'enigma: « Giacché il tempo, di per sè, è causa piuttosto di corruzione: infatti esso è numero del movimento, e il movimento pone fuori di sè ciò che è in sè » (*Ibid.*). Ma vi riesce? È strano che Aristotele faccia ritorno allo stesso enigma qualche pagina dopo, sotto un altro titolo: « Ogni cangiamento ha per natura la capacità di far uscire le cose fuori di sè (*ekstatikon*); ed è nel tempo che tutte le cose nascono e periscono. Perciò, mentre alcuni lo solevano definire 'il più saggio', il pitagorico Parone lo definì 'il più ignorante', in quanto che in esso nasce l'oblio: e lo definì meglio » (222 b 16-20). In un senso non vi è nulla di misterioso in tutto ciò: bisogna, in effetti, *fare qualche cosa* perché le cose accadano e progredisca-

18 P.F. Conen non si stupisce abbastanza qui: l'espressione « essere-nel-tempo », pensa, rinvia ad una rappresentazione in immagine del tempo, sulla base della quale il tempo è posto in una relazione di analogia con il luogo. Grazie a questa rappresentazione, il tempo è un poco reificato, « come se di suo avesse una esistenza indipendente e si dispiegasse al di sopra delle cose che sono in lui » (*op. cit.*, p. 145). Possiamo limitarci a notare il « carattere apertamente metaforico della formula 'essere-nel-tempo' » (p. 145)? Non si tratta piuttosto del vecchio fondo mitopoietico che resiste all'esegesi filosofica? Conen, è vero, non manca di evocare, in questa occasione, le intuizioni pre-filosofiche soggiacenti a queste espressioni popolari (*op. cit.*, pp. 146ss.). In *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*, G.A. XXIV, Heidegger incontra questa espressione nell'esposizione che fa del piano del trattato aristotelico e si limita a identificarlo al suo concetto di intra-temporalità: « qualche cosa che è nel tempo è l'intra-temporale » [334]. Anche noi abbiamo aperto la porta a questa espressione « essere-nel-tempo », incorporandola al carattere temporale dell'azione a livello di *Mimesis* I, e quindi a quello della prefigurazione narrativa dell'azione stessa.

no; basta non fare nulla perché le cose cadano in rovina; attribuiamo allora volentieri la distruzione al tempo stesso. Dell'enigma resta solo un certo modo di dire: « In realtà il tempo non realizza affatto questa distruzione, ma essa si produce, per accidente, nel tempo » (226 b 24-25). La spiegazione ha forse sottratto al tempo il suo aculeo? Solo fino ad un certo punto. Che cosa significa il fatto che, se un agente smette di agire, le cose si disfano? Il filosofo può ben negare che il tempo sia in quanto tale causa di tale declino: una collusione segreta sembra individuata da una sapienza immemorabile tra *il cangiamento che produce disfacimento*—oblio, invecchiamento, morte—e *il tempo che semplicemente passa.*

La resistenza di tale immemorabile sapienza rispetto alla chiarezza filosofica dovrebbe renderci attenti alla duplice *inconcepibilità* che pesa sull'intera analisi aristotelica del tempo. Anzitutto è difficile da concepire lo statuto instabile e ambiguo del tempo, preso com'è tra il movimento di cui è un aspetto e l'anima che lo discrimina. Più difficile ancora da concepire è il movimento in quanto tale: è lo stesso Aristotele a riconoscerlo nel libro III della *Fisica* (201 b 24): non sembra forse « qualche cosa d'indefinito » (201 b 24) rispetto ai significati disponibili dell'Essere e del Non-Essere? E non lo è forse davvero, dal momento che non è né potenza né atto? Che cosa vogliamo intendere quando lo caratterizziamo come « l'atto di ciò che è in potenza in quanto tale » (201 a 10-11)[19]?

Queste aporie che chiudono la nostra rapida incursione nella filosofia aristotelica del tempo non sono destinate a svolgere il ruolo di apologia indiretta a favore della 'psicologia' agostiniana. Ritengo, al contrario, che Agostino non ha confutato Aristotele e che la sua psicologia non può sostituirsi—ma può solo aggiungersi—ad una cosmologia. L'evocazione delle aporie caratteristiche di Aristotele intende far vedere come quest'ultimo non soltanto resiste ad Agostino grazie alla forza delle sue argomentazioni, ma più ancora grazie alla forza delle aporie che minano alla base le sue argomentazioni: infatti, al di là dell'ancoraggio del tempo nel movimento, quello che tali argomentazioni stabiliscono, le aporie alle quali vanno incontro dicono qualche cosa dell'ancoraggio del movimento stesso entro la *phusis*, il cui modo d'essere sfugge al controllo argomentativo magnificamente dispiegato nel libro IV della *Fisica.*

[19] P.F. Conen, *op. cit.*, pp. 72-73, accorda volentieri questa duplice inconcepibilità del rapporto del tempo al movimento e del movimento stesso.

Tale discesa agli inferi, *nonostante* la fenomenologia della temporalità, avrebbe la forza di sostituire la cosmologia alla psicologia? O invece si deve dire che la cosmologia corre il rischio di *occultare* la psicologia così come quest'ultima ha occultato la cosmologia? Bisogna arrendersi a questa costatazione sconcertante, nonostante il rammarico che ne sente il nostro spirito dominato dalla logica di sistema.

Se, in effetti, l'estensione del tempo fisico non si lascia derivare dalla distensione dell'anima, vale e con lo stesso rigore la reciproca. Ciò che fa ostacolo alla derivazione inversa è semplicemente lo scarto, concettualmente insuperabile, tra la nozione di *istante* in senso aristotelico e quella di *presente* in senso agostiniano. Per essere pensabile, l'istante aristotelico esige soltanto una rottura operata dallo spirito entro la continuità del movimento, in quanto il movimento stesso è sottoponibile a numerazione. Ora tale rottura può essere qualunque: *qualsiasi* istante è ugualmente degno d'essere il presente. Ma il presente agostiniano, diremmo noi oggi seguendo Benveniste, è qualsiasi istante designato da un locutore come l'"ora' della sua *enunciazione*. Che l'istante sia semplicemente qualsiasi e il presente tanto singolare e determinato quanto l'enunciazione che lo contiene, questo aspetto differenziale comporta due conseguenze per la nostra ricerca. Da un lato, entro una prospettiva aristotelica, le rotture grazie alle quali lo spirito distingue due istanti bastano a determinare un prima e un poi grazie soltanto alla capacità dell'orientamento del movimento dalla sua causa verso il suo effetto; così posso dire: l'avvenimento A precede l'avvenimento B e l'avvenimento B succede all'avvenimento A, ma non posso affermare che l'avvenimento A è passato e che l'avvenimento B è futuro. D'altro canto, nella prospettiva agostiniana, non c'è né futuro né passato se non in rapporto ad un presente, vale a dire un istante qualificato dalla enunciazione che lo designa. Il passato è anteriore e il futuro è posteriore solo rispetto ad un presente dotato della relazione di auto-referenza attestata dall'atto stesso di enunciazione. Ne deriva che nella prospettiva agostiniana, il prima-poi, cioè il rapporto di *successione*, è estraneo alle nozioni di presente, di passato e di futuro e quindi alla dialettica di intenzione e di distensione che su tali nozioni si innesta.

È questa la più grande aporia del problema del tempo—quanto meno prima di Kant; sta tutt'intera nella dualità di *istante* e di *presente*. Diremo più avanti in che modo l'operazione narrativa ad un tempo la conferma e le fornisce quella sorta di soluzione che chiamiamo poetica. Ora, sarebbe vano ricercare nelle soluzioni che Aristotele fornisce alle

aporie dell'istante l'indizio di una riconciliazione tra l'istante cosmologico e il presente vissuto. Tali soluzioni si collocano, a suo avviso, nello spazio di pensiero dominato dalla definizione del tempo come « qualche cosa del movimento ». Se esse sottolineano la relativa autonomia del tempo in rapporto al movimento, esse non approdano mai alla sua indipendenza.

Che l'istante rappresenti un elemento fondamentale della teoria aristotelica del tempo, il testo sopra citato lo dice abbastanza bene: « Il tempo sembra essere ciò che è determinato dall'istante: e questo rimanga come fondamento » (219 a 29). È infatti l'istante che è fine del prima e inizio del poi. Inoltre è l'intervallo tra due istanti ciò che è sottoponibile a misura e numerazione. A tale proposito, la nozione di istante è perfettamente omogenea alla definizione di tempo come dipendente dal movimento quanto al suo *substrato*: essa esprime soltanto una rottura virtuale nella continuità che il tempo condivide con il movimento e con la grandezza in forza dell'analogia tra i tre continui.

L'autonomia del tempo, quanto all'*essenza*, così come l'attestano le aporie dell'istante, non rimette mai in questione questa dipendenza di base. È ciò che risulta dai piccoli trattati annessi e dedicati all'istante.

Come, ci si chiede, è possibile che l'istante sia in un senso il medesimo e in un senso altro (219 b 12-32)? La soluzione rimanda alla analogia tra i tre continui: tempo, movimento, grandezza. In forza di tale analogia, la sorte dell'istante 'segue' quella del 'corpo spostato'. Ora, quest'ultimo resta identico in ciò che è, anche se è 'altro per la definizione': così Corisco è il *medesimo* in quanto trasportato, ma *altro* quando è nel Liceo o quando è nella piazza: « E l'oggetto è diverso per il fatto che ora è qui e ora è lì; però all'oggetto spostato segue l'istante, come il tempo al movimento » (*ibid.*, 22-23). C'è quindi nella aporia solo un sofisma per accidens. Pure, il prezzo da pagare è l'assenza di riflessione circa gli aspetti che distinguono l'istante dal *punto* [20]. Ora, la meditazione

[20] Un lettore istruito da Agostino risolverebbe l'aporia in questi termini: l'istante è sempre altro, nella misura in cui i punti qualsiasi del tempo sono tutti differenti; inoltre ciò che è sempre il medesimo è il presente, nella misura in cui è ogni volta designato dall'istanza di discorso che lo contiene. Se non si distingue l'istante e il presente, bisogna dire, con D. Ross: « *every now is a now* », e, in questo senso, il medesimo; e l'« ora » è altro semplicemente « *by being an earlier or a later cross-section of a movement* » (*Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary*, Oxford 1936, p. 867). L'identità dell'istante si riduce così ad una tautologia. Tra i commentatori che hanno cercato, al di là del testo di Ari-

di Aristotele sul movimento, in quanto *atto* di ciò che è in *potenza*, conduce ad una apprensione dell'istante che, senza annunciare il presente agostiniano, introduce una *certa nozione di presente* legata all'avvenimento che costituisce l'attualizzazione della potenza. Un certo « primato dell'istante presente decifrato in quello del mobile in atto »[21] sembra istituire la differenza tra il dinamismo dell'istante e la pura statica del punto, ed esigere che si parli di *istante presente* e, per connessione, di passato e futuro. Ed è quello che vedremo più avanti.

La seconda aporia dell'istante pone un analogo problema. In che senso si può dire che « il tempo è continuo a causa dell'istante, ma è anche diviso secondo l'istante » (220 a 4)? La risposta, secondo Aristotele, non comporta alcuna aggiunta alla semplice relazione tra il prima e il poi: qualsiasi frattura entro un *continuum* distingue e unisce. Così, la dupli-

stotele, una risposta meno tautologica all'aporia, P.F. Conen cita (p. 81) Bröcker, per il quale l'istante sarebbe il medesimo come substrato nel senso che « *das was jeweilig jetzt ist, ist dasselbe, sofern es Gegenwart ist, jeder Zeipunkt ist, wenn er ist und nicht war oder sein wird, Gegenwart* ». L'istante sarebbe sempre differente nella misura in cui « *jeder Zeitpunkt war erst Zukunft, kommt in die Gegenwart und geht in die Vergangenheit* » (*ibid.*). Detto altrimenti, l'istante sarebbe in un senso il presente, in un altro senso un punto del tempo, il presente sempre il medesimo percorrendo punti di tempo continuamente differenti. Questa soluzione è filosoficamente soddisfacente, nella misura in cui riconcilia il presente e l'istante. Ma bisogna riconoscere che non è quella di Aristotele, tanto rompe con l'uso abituale dell'espressione *ho potè*, nel senso di *substratum*, e non rende conto della referenza dell'istante in quanto tale all'identità del trasportato che quella dell'istante è ritenuta « seguire ». P.F. Conen (*op. cit.*, p. 91) propone una interpretazione che, come quella di Ross, non vorrebbe allontanarsi dal testo di Aristotele e non ricorrerebbe alla distinzione tra il presente e l'istante; l'identità dell'istante sarebbe la simultaneità condivisa da movimenti differenti. Ma questa interpretazione, che evita Agostino solo per far ricorso a Kant, si distanzia dall'argomentazione aristotelica che fa portare tutto il peso dell'identità dell'istante sulla relazione prima-dopo, la quale, da un altro punto di vista, costruisce una alternativa creatrice di differenza. V. Goldschmidt scarta questo ricorso alla simultaneità per interpretare l'identità dell'istante: « essere in un solo e medesimo istante » (218 a 11-12) non può voler dire essere simultaneo, ma avere il medesimo *substrato*: « Il soggetto comunica la sua unità al movimento di cui il prima-dopo può essere doppiamente qualificato di identico: in quanto è un solo ed unico movimento che ne è il substrato e quanto alla sua essenza distinta dal movimento in quanto ogni istante fa passare all'atto la potenzialità del mobile » (p. 50). Questa attualità dell'istante, fortemente sottolineata nel commento di V. Goldschmidt, è finalmente ciò che fa il dinamismo dell'istante, al di là dell'analogia tra l'istante e il punto.

21 V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 46.

ce funzione dell'istante, come frattura e come legame, non dipende affatto dall'esperienza del presente e deriva interamente dalla definizione del continuo mediante la divisibilità senza fine. Eppure, Aristotele non ha ignorato la difficoltà che si incontra nel conservare, qui, la solidarietà tra grandezza, movimento e tempo: il movimento può *arrestarsi*, non il tempo. In questo, l'istante non 'corrisponde' al punto, se non « in un certo senso » (*pos*) (220 a 10): in effetti, è soltanto in potenza che l'istante divide. Ma che cos'è una divisione in potenza che non può mai passare all'atto? È solo quando trattiamo il tempo come una linea, per definizione in stato di quiete, che la possibilità di dividere il tempo diventa concepibile. Deve quindi esserci qualche cosa di specifico nella divisione del tempo mediante l'istante. Più ancora, nel potere di quest'ultimo di garantire la continuità del tempo. In una prospettiva come quella di Aristotele, dove l'accento principale è posto sulla dipendenza del tempo rispetto al movimento, la potenza unificatrice dell'istante si fonda sull'unità dinamica del mobile che, pur passando attraverso una molteplicità di punti fissi, resta un solo e identico mobile. Ma l''ora' dinamico che corrisponderebbe all'unità del movimento del mobile richiede una analisi propriamente temporale, che supera la semplice analogia grazie alla quale l'istante corrisponde in qualche modo al punto. Non è forse a questo proposito che l'analisi agostiniana viene in aiuto a quella di Aristotele? Non bisogna forse cercare nel triplice presente il principio della continuità e della discontinuità *propriamente* temporali?

Di fatto, i termini 'presente', 'passato', 'futuro' non sono affatto estranei al vocabolario aristotelico; ma non vuol vedervi che una determinazione dell'istante e della relazione prima-poi [22]. Il presente, per lui, non è che un istante *situato*. È di un tale istante presente che danno conto le espressioni del linguaggio ordinario considerate nel capitolo 13 della *Fisica* (libro IV) [23]. Ora, queste ultime si lasciano facilmente ridurre all'ar-

[22] Lo slittamento da un vocabolario all'altro può essere osservato in questa notazione fatta come *en passant*: « Ed il tempo è identico, simultaneamente, in ogni luogo; ma come anteriore e posteriore non è identico, perché anche il cangiamento in quanto presente (*parousa*) è uno, ma in quanto passato (*gegenemene*) e futuro (*mellousa*) è diverso » (22 b 5-8). Aristotele passa così senza difficoltà dalle idee di istante e di prima-dopo a quelle di presente, passato, futuro nella misura in cui è la sola pertinente per la discussione delle aporie l'opposizione tra identità e differenza.

[23] È nella prossimità di analisi dedicate alle espressioni del linguaggio ordinario (« ora », « un giorno », « già », « improvvisamente ») che Aristotele fa ricorso al

matura logica dell'argomentazione che pretende risolvere le aporie dell'istante. La differenza tra istante qualsiasi e istante situato o presente, non è, a questo proposito, più pertinente per Aristotele, che la referenza del tempo all'anima. E come solo un tempo numerato *realmente* esige un'anima che distingue e che conta effettivamente gli istanti, così solo un istante determinato si designa come istante presente. La stessa argomentazione che non vuole conoscere nient'altro che il *numerabile* del movimento, che può essere senz'anima, vuole ugualmente conoscere solo l'istante *qualsiasi*, cioè precisamente « ciò per cui il prima e il poi (del movimento) sono numerabili » (219 b 26-28).

Niente, quindi, in Aristotele esige una dialettica tra l'istante e il presente, *se non la difficoltà, riconosciuta, a tener ferma fino alla fine la corrispondenza tra l'istante e il punto, nella sua duplice funzione di divisione e di unificazione.* È su questa difficoltà che potrebbe innestarsi una analisi di tipo agostiniano sul triplice presente [24]. Secondo questa analisi,

vocabolario del presente, del passato e del futuro: « L'istante è la continuità del tempo, come si disse; difatti, esso collega il tempo trascorso e quello che sarà, ed è limite (*peras*) di tempo, perché esso è principio di un tempo e fine di un altro » (222 a 10-12). Una volta ancora Aristotele confessa l'imperfezione dell'analogia con il punto: « Ciò, però, non si nota con la stessa evidenza con cui si notano le proprietà del punto fermo, perché l'istante divide solo in potenza » (*ibid.*, 13-14). P.F. Conen, che non ha seguito Bröcker nella sua interpretazione della prima aporia (l'istante differente e medesimo), si accosta a lui nella sua interpretazione della seconda aporia (l'istante divisore e unificatore); a suo avviso Aristotele ha avuto due nozioni dell'istante: fin tanto che lo considerava come uno quanto al substrato e come differente quanto all'essenza, lo concepiva in relazione ad una molteplicità di punti di una medesima linea. Invece, quando considerava l'« ora » in una certa misura come l'unità del corpo in movimento, concepiva che l'istante producesse il tempo, nella misura in cui segue il destino del corpo nella produzione del suo movimento: « Secondo la prima concezione, numerosi 'ora' corrispondono a numerosi punti statici; secondo la seconda, un 'ora' dinamico corrisponde al corpo che si muove » (p. 115). Pure, P.F. Conen pensa di poter riconciliare *in extremis* le due nozioni (pp. 115s.). Qui ancora il ricorso di V. Goldschmidt alla nozione di istante dinamico, espressione dell'atto della potenza, conferma e chiarisce l'interpretazione di Conen.

[24] Senza andare in questa direzione, V. Goldschmidt osserva, a proposito delle analisi del cap. XIII: « Qui non si tratta più del tempo nel suo divenire, indifferenziato, ma di un tempo strutturato, e strutturato a partire dall'istante presente. Il quale non determina più soltanto il prima e il poi (220 a 9), ma, più precisamente, il passato e il futuro » (*op. cit.*, p. 98). Bisogna allora distinguere un senso stretto e un senso lato, o, se si preferisce, derivato, dell'istante: « L'istante presente è, allora, non più considerato in sè, ma rapportato ad 'altra cosa', a un futuro

in effetti, solo un presente carico del passato recente e del futuro prossimo può unificare il passato e il futuro, mentre, al tempo stesso, li distingue. Ma, per Aristotele, distinguere il presente dall'istante e il rapporto passato-futuro dal rapporto prima-poi vorrebbe dire minacciare la dipendenza del tempo rispetto al movimento, unico principio ultimo della fisica.

È in questo senso che abbiamo potuto dire che tra una concezione agostiniana e una concezione aristotelica non si dà transizione pensabile. È solo con un salto che si può passare da una concezione nella quale l'istante presente è solo una variante, nel linguaggio ordinario, dell'istante, di cui la *Fisica* è il testo di referenza, ad una concezione in cui il presente dell'attenzione fa riferimento a titolo primario al passato della memoria e al futuro dell'attesa. Non soltanto non si passa da una prospettiva sul tempo all'altra se non con un salto, ma tutto avviene come se l'una fosse condannata ad *occultare* l'altra [25]. Eppure, le difficoltà pro-

('verrà') o a un passato ('è venuto') ancora vicino, il tutto inglobato nel termine di *oggi*... Assistiamo quindi, a partire dall'istante puntuale, ad un movimento di espansione verso il passato e il futuro, vicini o lontani, nel corso del quale degli avvenimenti « altri » rapportati al presente formano, ogni volta, con questo un lasso di tempo determinato e quantificabile » (227 a 27) (p. 99). Una certa polisemia dell'istante sembra allora inevitabile (« in quanti sensi si prende l'istante » 222 b 28), come suggeriscono le espressioni del linguaggio ordinario esaminate nel capitolo XIV (le quali, secondo gradi diversi, si riferiscono all'istante presente); V. Goldschmidt commenta: « L'istante stesso che era servito a determinare il tempo mediante l'anteriore e il posteriore, e che, in questa finzione, era sempre 'altro' 719 b 25), è ora *situato* e compreso come istante *presente*, a partire dal quale, nelle due direzioni, anche se con sensi opposti, si organizzano l'anteriore e il posteriore » (*op. cit.*, p. 110).

[25] Se una transizione da Aristotele ad Agostino poteva essere trovata nella dottrina di Aristotele, non sarebbe più che nelle aporie dell'istante secondo la *Fisica*, nella teoria del tempo secondo l'*Etica* e la *Poetica*? È la via che esplora V. Goldschmidt (*op. cit.*, pp. 159-174): il piacere, in effetti, sfuggendo ad ogni movimento e a ogni genesi, costituisce un tutto compiuto che non può essere che una produzione istantanea; la sensazione, ugualmente, si produce d'un sol tratto; a più forte ragione la vita felice che ci sottrae alle vicissitudini della fortuna. Se le cose stanno così, è nella misura in cui l'istante è quello di un atto, che è anche una operazione di coscienza, nella quale « l'atto trascende il processo genetico di cui pure è il termine » (*op. cit.*, p. 181). Questo tempo non è più quello del movimento, sottoposto al regime dell'atto imperfetto della potenza. È quello di un atto compiuto. A tale proposito, se il tempo tragico non raggiunge mai il tempo fisico, si accorda con quello dell'etica: il tempo che « accompagna » lo svolgimento della favola non è quello di una genesi, ma quello di una azione drammatica considerata come un tutto; è il tempo di un atto e non di una genesi (*op. cit.*, pp. 407-418). Le mie anali-

prie all'una e all'altra prospettiva esigono che le due prospettive siano *conciliate*; a tale proposito, la conclusione del confronto tra Agostino e Aristotele è chiara: non è possibile affrontare il problema del tempo muovendo da uno solo dei due estremi, l'anima o il movimento. La sola distensione dell'anima non può produrre l'estensione del tempo; il solo dinamismo del movimento non può produrre la dialettica del triplice presente.

La nostra ambizione sarà quella di far vedere come la poetica del racconto contribuisce a congiungere quello che la speculazione separa. La nostra poetica del racconto ha bisogno della complicità così come del contrasto tra la coscienza interna del tempo e la successione oggettiva, per rendere più urgente la ricerca delle mediazioni narrative tra la concordanza discordante del tempo fenomenologico e la semplice successione del tempo fisico.

si della *Poetica* di Aristotele in *Tempo e Racconto* I si accordano con questa conclusione. Questa conseguenza della teoria aristotelica del tempo è impressionante ma non porta da Aristotele ad Agostino. L'istante-totalità dell'*Etica* non si distingue dall'istante-limite della *Fisica* se non per sottrarsi al tempo. Non si può più dire di lui che è « nel tempo ». Per conseguenza, secondo l'analisi di V. Goldschmidt, è meno in direzione di Agostino che di Plotino e di Hegel che mira l'istante-totalità dell'*Etica* e, eventualmente, della *Poetica*.

Capitolo secondo
TEMPO INTUITIVO O TEMPO INVISIBILE?
Husserl di fronte a Kant

Il confronto tra il tempo dell'anima secondo Agostino e il tempo della fisica secondo Aristotele non ha ancora esaurito l'aporetica del tempo; tutte le difficoltà della concezione agostiniana non sono nemmeno state portate alla luce. L'interpretazione del libro XI delle *Confessioni* ha continuato ad oscillare tra squarci di visione e tenebre di incertezza. Talora Agostino esclama: Ecco, io so! Ecco io credo! Talora si interroga: Ma forse ho solo creduto di vedere? Ma davvero capisco quel che credo di sapere? C'è dunque qualche ragione fondamentale che costringe la coscienza del tempo entro questa alternanza di certezza e di dubbio?

Se ho scelto di interrogare Husserl a questo punto della ricerca sull'aporetica del tempo, la ragione sta in quella che ai miei occhi è l'ambizione principale della sua fenomenologia della coscienza interna del tempo, e cioè *fare apparire* il tempo stesso mediante un metodo adeguato e in tal modo liberare la fenomenologia da qualsiasi aporia. Ora, l'ambizione di fare apparire il tempo in quanto tale si scontra, senza alcuna riuscita, con la tesi essenzialmente kantiana dell'*invisibilità* di questo tempo che, nel capitolo precedente, compariva sotto il titolo del tempo fisico e che ritorna nella *Critica della Ragion pura* sotto il titolo del tempo obiettivo, vale a dire del tempo implicato nella determinazione degli *oggetti*. Per Kant il tempo obiettivo, nuova figura del tempo fisico entro una filosofia trascendentale, non appare mai in quanto tale, ma resta sempre un presupposto.

1. *L'apparire del tempo: le 'Lezioni' di Husserl sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo*

L''introduzione' alle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* [1] così come i paragrafi 1 e 2 esprimono bene l'ambizione di Husserl di sottoporre ad una descrizione diretta l'*apparire* del tempo in quanto tale. La coscienza del tempo deve allora essere intesa nel senso di coscienza '*interna*' (*inneres*). In questo solo aggettivo si coniugano la scoperta e l'aporia dell'intera fenomenologia della coscienza del tempo. È la funzione della messa fuori circuito (*Ausschaltung*) del tempo obiettivo quella di produrre questa coscienza interna, che sarebbe, a titolo immediato, una coscienza-tempo (la lingua tedesca esprime perfettamente, per mezzo di un sostantivo composto—*Zeitbewusstsein*—l'assenza di intervallo tra coscienza e tempo). Che cosa, in effetti, viene escluso dal campo dell'apparire, sotto il titolo di tempo obiettivo? Esattamente il tempo del mondo, di cui Kant ha mostrato che resta un presupposto di ogni determinazione di oggetto. Se l'esclusione del tempo obiettivo è spinta da Husserl fino al cuore stesso della psicologia in quanto scienza di oggetti psichici [2], è per mettere a nudo il tempo e la durata (questo termine è sempre

[1] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein* (1893-1917), a cura di Rudolf Boehm, *Husserliana*, x, Nijhoff, La Haye 1966. Secondo l'importante prefazione di R. Boehm, queste *Lezioni* sono il risultato della sistemazione (*Ausarbeitung*) dei manoscritti di Husserl da parte di Edith Stein, che fu l'assistente di Husserl dal 1916 al 1918. È il manoscritto steso di suo pugno da Edith Stein che, affidato nel 1926 da Husserl a Heidegger, è stato pubblicato da quest'ultimo, nel 1928, quindi dopo *Essere e Tempo* (1927), nel t. IX dello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, con il titolo *Edmund Husserl Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein*; tr. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Angeli Editore, Milano 1981. È importante per una ricostruzione storica dell'autentico pensiero di Husserl, non attribuirgli la lettera di un testo preparato da Edith Stein, sottoporre ad un esame critico il testo principale, alla luce dei *Beilagen* e degli *ergänzende Texte* pubblicati da R. Boehm in *Husserliana* x, infine confrontare le *Lezioni* con il *manoscritto di Bernau* in corso di pubblicazione presso gli Archivi Husserl (Louvain). Ma riteniamo che una indagine filosofica come quella che stiamo conducendo possa basarsi sul testo delle *Lezioni* così come è stato pubblicato sotto il nome di Husserl nel 1928 ed è stato pubblicato da R. Boehm nel 1966. È quindi questo testo, *e questo soltanto*, che noi interpretiamo e discutiamo sotto il titolo di teoria husserliana del tempo. Citiamo l'edizione Boehm tra parentesi quadra e la traduzione italiana tra parentesi rotonda.

[2] « Da un punto di vista obbiettivo ogni vissuto, come ogni essere o momento d'essere reale, può benissimo avere il suo posto nell'uno ed unico tempo obbietti-

usato nel senso di intervallo, di lasso di tempo) nel loro apparire come tali [3]. Husserl è ben lontano dal raccogliere l'impressione prima, l'esperienza ordinaria, ricusa la loro testimonianza; può ben chiamare *datum* [6] (45) questo « tempo immanente del corso della coscienza »; questo *datum* è ben lungi dal costituire un immediato; o piuttosto l'immediato non è dato immediatamente; occorre conquistare l'immediato a caro prezzo: al prezzo di sospendere « qualsiasi presupposizione trascendente concernente gli esistenti » (*ibid.*).

Husserl è in grado di pagare questo prezzo? Si potrà rispondere alla domanda solo al termine della terza sezione delle *Lezioni*..., che esige una ultima radicalizzazione del metodo di messa fuori circuito. Si deve comunque osservare che il fenomenologo non può fare a meno di ammettere, almeno all'inizio della sua impresa, una certa omonimia tra il 'corso della coscienza' e il 'corso obiettivo del tempo del mondo'—o ancora tra 'l'uno dopo l'altro' del tempo immanente e la successione del tempo obiettivo—o ancora tra il *continuum* dell'uno e quello dell'altro, tra la molteplicità dell'uno e quella dell'altro. Continueremo in seguito ad incontrare omonimie analoghe, *come se l'analisi del tempo immanente non potesse costituirsi senza ripetuti prestiti nei confronti del tempo obiettivo messo fuori circuito.*

Si può comprendere la necessità di tali prestiti se si considera che l'ambizione di Husserl non è niente meno che quella di elaborare una *iletica* della coscienza [4]. Ora, perché questa iletica non sia votata al silenzio, occorre contare tra i *data* fenomenologici « le apprensioni (*Auffassungen*) di tempo, i vissuti nei quali appare qualcosa di temporale in senso obiettivo » [6] (45). Sono queste apprensioni che permettono di tenere un discorso sull'iletica, suprema scommessa della fenomenologia della coscienza interna del tempo. A proposito di tali apprensioni, Husserl ammette che esse esprimono dei caratteri di ordine nel tempo *sen-*

vo—quindi, anche il vissuto stesso della percezione e rappresentazione di tempo » (*Lezioni*, par. 1 [4] 44).

3 « Ma ciò che noi accogliamo non è l'esistenza di un tempo mondano, l'esistenza di una durata cosale e simili, bensì il tempo che appare, la durata che appare in quanto tale. Queste però sono datità assolute, di cui sarebbe insensato dubitare » [5] (44). Segue una dichiarazione enigmatica: « In effetti, finiamo anche con l'assumere (*Allerdings auch*) un tempo che è, ma questo non è il tempo del mondo dell'esperienza, bensì il *tempo immanente* del flusso di coscienza » (*ibid.*).

4 Per iletica, Husserl intende l'analisi della materia (*hyle*)—o impressione bruta—di un atto intenzionale, come la percezione, facendo astrazione dalla forma (*morphe*) che l'anima e le conferisce un senso.

tito e che funzionano come base per la costituzione dello stesso tempo obiettivo [5]. Ora, ci si può chiedere se tali apprensioni, per strappare l'iletica al silenzio, non devono prendere a prestito alle determinazioni del tempo obiettivo, conosciute prima della messa fuori circuito [6]. Parleremmo forse del sentito « al medesimo tempo », se non sapessimo nulla della simultaneità obiettiva, della distanza temporale, se non sapessimo niente dell'uguaglianza obiettiva tra intervalli di tempo [7]?

5 Queste due funzioni delle apprensioni—assicurare la dicibilità del tempo sentito, rendere possibile la costituzione del tempo obbiettivo—sono strettamente legate nel seguente testo: « I dati di tempo 'sentiti' non sono semplicemente sentiti, ma comportano altresì dei caratteri apprensionali cui competono, a loro volta, certe pretese e legittimazioni a commisurare l'un l'altro i tempi e i rapporti di tempo che, in base ai dati sentiti, appaiono, a imporre loro questo o quell'ordine obbiettivo, a selezionare secondo determinati criteri ordini reali, e ordini apparenti. Ciò che allora si costituisce come essere obbiettivamente valido è, in ultima analisi, quell'uno e infinito tempo obbiettivo in cui tutte le cose e gli eventi, i corpi e le loro proprietà fisiche, le anime e i loro stati psichici, hanno i loro posti temporali determinati e determinabili per mezzo di un cronometro » [7] (46-47). E più avanti: « In termini fenomenologici: non è nei contenuti 'primari' che si costituisce l'obbiettività, ma nei caratteri apprensionali e nelle legalità d'essenza ad essi inerenti » [8] (47).

6 Il confronto tra la coppia tempo obbiettivo/tempo immanente con la coppia rosso percepito/rosso sentito rafforza il sospetto: « Il 'rosso' sentito è un dato fenomenologico che, animato da una certa funzione apprensionale, espone una qualità obbiettiva; non è esso stesso una qualità. Una qualità in senso proprio, ossia un carattere costitutivo della cosa che appare, non è il rosso sentito ma quello percepito. Il 'rosso' sentito, solo equivocamente si chiama rosso, giacché rosso è il nome di una qualità reale » [6] (46). Ora è il medesimo tipo di sdoppiamento e di sovrapposizione che la fenomenologia del tempo suscita: « Se diciamo sentito un dato fenomenologico il quale, dato per apprensione in carne e ossa, rende coscienti di qualcosa di obbiettivo che, quindi, diremo obbiettivamente percepito, allora dovremo distinguere analogamente qualcosa di temporale 'sentito' e qualcosa di temporale percepito. Quest'ultimo significa il tempo obbiettivo » [7] (46).

7 A tale proposito, Gérard Granel (*Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Gallimard, Parigi 1958) ha ragione di vedere nelle *Lezioni per una fenomenologia della coscienza interna del tempo* una impresa controcorrente rispetto all'intera fenomenologia husserliana, nella misura in cui quest'ultima è per eccellenza una fenomenologia della percezione. Per una tale fenomenologia, una iletica del sentito non può essere che subordinata ad una noetica del percepito. L'*Empfindung* (sensazione, impressione) è da sempre superata nella prospettiva della cosa. L'apparire per eccellenza è quello del percepito, non quello del sentito; è da sempre attraversato dalla prospettiva della cosa. È quindi grazie ad una inversione del movimento della coscienza intenzionale rivolta verso l'oggetto che si può erige-

La questione diventa particolarmente pressante quando si considerano le *leggi* che, secondo Husserl, reggono le connessioni temporali sentite. Husserl non dubita affatto che delle « verità apriori » [10] (48) aderiscano a queste apprensioni, anch'esse inerenti al tempo sentito. Da queste verità apriori deriva l'*a priori* del tempo e cioè che « l'ordine temporale stabile è una serie bidimensionale infinita, che il loro rapporto non è reversibile, che c'è transitività, che ogni tempo ha un prima e un poi, ecc. Questo come introduzione generale » [10] (48-49). Si potrebbe quindi scommettere che l'*a priori* del tempo è suscettibile d'essere portato alla luce « perlustrando la *coscienza del tempo*, mettendone in rilievo la costituzione essenziale ed estraendone gli eventuali contenuti apprensionali e caratteri d'atto riguardanti specificamente il tempo, cui le leggi apriori del tempo essenzialmente appartengono » [10] (48).

Che la percezione della durata continui a presupporre la durata della percezione, non è sembrato a Husserl più imbarazzante rispetto alla condizione generale alla quale è sottoposta l'intera fenomenologia, compresa quella della percezione, e cioè che, senza previa familiarità con il mondo obiettivo, la stessa riduzione sarebbe ridotta a non avere più punti di appoggio. È il senso generale della messa fuori circuito che è qui in questione: non dobbiamo attribuirle la capacità di sopprimere qualche cosa, essa si limita a mutare la direzione dello sguardo, senza perdere di vista quello che è messo fuori circuito. La conversione all'immanenza, in questo senso, consiste in un cambiamento di segno, come è detto in *Idee* I, par. 32, che non proibisce affatto l'uso delle stesse paro-

re il sentito come apparire distinto, entro una iletica a sua volta autonoma. Bisogna, allora, ammettere che è solo a titolo provvisorio che la fenomenologia rivolta verso l'oggetto subordina l'iletica alla noetica, attendendo l'elaborazione di una fenomenologia per la quale la soglia subordinata diventerebbe la soglia più profonda. *La Fenomenologia della coscienza interna del tempo* farebbe parte, per anticipazione, di questa fenomenologia più profonda rispetto a qualsiasi fenomenologia della percezione. È così posto il problema di sapere se una iletica del tempo può emanciparsi dalla noetica esigita dalla fenomenologia rivolta verso l'oggetto, e se essa può mantenere la promessa del par. 85 delle *Ideen*, cioè discendere nelle « profondità oscure dell'ultima coscienza che costituiscono ogni temporalità del vissuto ». È in *Ideen* I, par. 81, che viene avanzata la suggestione secondo la quale la percezione potrebbe costituire solo il livello superficiale della fenomenologia e che l'insieme dell'opera non si situerebbe al livello dell'assoluto definitivo e vero. Ora il par. 81 rinvia precisamente alle *Lezioni* del 1905 *sulla coscienza interna del tempo*. Sappiamo, quanto meno, qual è il prezzo da pagare: niente meno che una estromissione della percezione stessa.

le—unità di suono, apprensione, ecc.—mentre lo sguardo si disloca dal suono che dura al « modo del suo come »[8]. La difficoltà è comunque reduplicata con la coscienza interna del tempo, nella misura in cui è a partire da una percezione già ridotta che la fenomenologia opera una riduzione, questa volta dal *percepito* al *sentito*, al fine di immergersi negli strati più profondi di una iletica sottratta al giogo della noetica. Ma non si vede come una iletica possa essere elaborata attraverso una via altra rispetto a questa riduzione nella riduzione. Il rovescio di questa strategia sono le omonimie, le ambiguità di vocabolario, alimentate dal permanere della problematica della cosa percepita sotto la cancellatura dell'intenzionalità *ad extra*. Di qui il paradosso di una impresa che si basa su quella stessa esperienza che sovverte.

Ora questo equivoco deve essere, a mio avviso, considerato non tanto come uno scacco puro e semplice della fenomenologia della coscienza interna del tempo, ma delle aporie che sono il prezzo sempre più elevato di una analisi fenomenologica sempre più affinata.

È accompagnato da queste perplessità che mi accingo a rivolgermi alle due grandi scoperte della fenomenologia husserliana del tempo: la descrizione del fenomeno di ritenzione—e del suo simmetrico, la protensione—,e la distinzione tra ritenzione (o ricordo primario) e rimemorare (o ricordo secondario).

Al fine di poter cominciare la propria analisi della ritenzione, Husserl si appoggia alla percezione di un oggetto tanto insignificante quanto possibile: un *suono*, dunque qualcosa che è possibile designare con un nome identico e che si considera effettivamente come il medesimo: un *suono*, *un* suono[9]. Un qualche cosa di cui Husserl vorrebbe fare non un oggetto percepito, di fronte a me, ma un oggetto *sentito*. Grazie alla sua natura anch'essa temporale, il suono non è che la sua propria incidenza,

8 Così il termine *Erscheinung* (apparizione) può essere conservato: è il suo senso che è ridotto. Analogamente per il termine percepire: « rispetto alla durata del suono noi parliamo di percezione » [25] (62).

9 Fin dall'introduzione, Husserl si è concessa questa licenza: « Che la coscienza di un processo sonoro, di una melodia che sto sentendo, esibisca una successione, è cosa di cui abbiamo un'evidenza tale da fare apparire ogni dubbio ed ogni negazione come privi di senso » [5] (44-45). Con l'espressione « un suono », Husserl non si dà l'unità di durata esigita dall'intenzionalità stessa. Sembra sia così, nella misura in cui l'attitudine di un oggetto ad essere appreso come *medesimo* si fonda sull'unità di senso di una prospettiva concordante (D. Souche-Dagues, *Le Développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, Nijhoff, La Haye 1972).

la sua propria successione, la sua propria continuazione, la sua propria cessazione [10]. A tale proposito, l'esempio agostiniano della recitazione della strofa dell'inno *Deus creator omnium*, con le sue otto sillabe alternativamente lunghe e brevi, proporrebbe, se comprendiamo bene Husserl, un oggetto troppo complesso per essere mantenuto nella sfera immanente, analogamente, in Husserl, per l'esempio della melodia, che non tarda a metter da parte. A questo oggetto minimo—il suono che dura—Husserl conferisce il nome strano di *Zeitobjekt*, che Gérard Granel [11] a ragione traduce con *tempo-objet* per sottolinearne il carattere insolito. La situazione è la seguente: da una parte, il tempo obiettivo è supposto ridotto e si domanda al tempo stesso di apparire come un vissuto; d'altra parte, perché il discorso sull'iletica non sia ridotto al silenzio, occorre il supporto di qualche cosa percepita. La terza sezione dirà se, per andare fino alla fine della messa fuori circuito, si può sospendere il lato obiettivo residuale del tempo-oggetto. Nell'attesa, è l'oggetto temporale in quanto oggetto ridotto che fornisce il suo *telos* alla ricerca; indica che cosa bisogna costituire nella sfera di pura immanenza, cioè la durata, nel senso della continuazione del medesimo attraverso la successione di fasi altre. Possiamo deplorare l'ambiguità di questa strana entità: eppure è ad essa che dobbiamo una analisi del tempo che è una analisi della durata, nel senso della *continuazione*, della « persistenza considerata come tale » (*Verharren als solches*, *ibid.*), e non soltanto della successione.

La scoperta di Husserl a questo proposito è che l'"ora' non si contrae in un istante puntuale, ma comporta una *intenzionalità longitudinale* (per opporla all'intenzionalità trascendente che, nella percezione, mette l'accento sull'unità dell'oggetto), grazie alla quale è ad un tempo se stesso e la ritenzione della fase di suono che s'è « appena » (*soeben*) conclusa, così come la protensione della fase imminente. È tale scoperta che gli

10 Gérard Granel caratterizza in modo assai felice le *Lezioni* come « una fenomenologia senza fenomeni » (*op. cit.*, p. 47), in *cui* ci si impegnerebbe a descrivere « la percezione con o senza il percepito » (p. 52). Non seguo più Granel quando accosta il presente husserliano all'assoluto hegeliano (« l'intimità che è qui in gioco è l'intimità dell'Assoluto, cioè il problema hegeliano che sopraggiunge necessariamente dopo il risultato delle verità di livello kantiano » p. 46). L'interpretazione che io propongo della terza sezione delle *Lezioni* esclude tale accostamento, nella misura in cui è l'intero flusso, così come il presente vivo, che secondo Granel, sarebbe portato all'assoluto.

11 « Con *Zeitobjekte [oggetti temporali] in senso specifico* intendiamo oggetti che, oltre ad essere delle unità nel tempo, contengono anche in sè l'estensione temporale (*Zeitextension*) » [23] (59).

permette di liberarsi di qualsiasi funzione sintetica aggiunta ad un diverso, sia pure l'immaginazione secondo Brentano. L'« uno dopo l'altro », di cui troveremo più avanti la formulazione in Kant, è essenziale all'apparire degli oggetti temporali; col termine persistenza bisogna infatti intendere l'unità della durata (*Dauereinheit*) del suono, che si suppone ridotto allo statuto di puro dato iletico (par. 8, inizio): « Esso comincia e finisce; tutta la sua unità di durata, l'unità di tutto il processo nel quale esso inizia e termina, 'precipita', dopo il finire, nel sempre più lontano passato » [24] (60). Non c'è dubbio: il problema è quello della durata come *medesimo*. E la *ritenzione*, qui semplicemente nominata, è il nome della soluzione cercata.

Per conseguenza, l'arte della descrizione fenomenologica sta nel dislocamento dell'attenzione dal suono che dura alla modalità della sua persistenza. Ancora una volta, il tentativo sarebbe vano se il puro dato iletico fosse amorfo e ineffabile; di fatto, posso chiamare 'ora' la coscienza del suono al suo inizio, parlare « di una continuità di fasi consaputa come 'or ora' » (*vorhin*), e dell'intera durata come di una « durata decorsa » (*als abgelaufene Dauer*) [24] (60). Perché l'iletica non sia muta occorre basarsi, come fa Agostino ogni volta che si oppone agli scettici, sulla comprensione e la comunicazione del linguaggio ordinario, quindi sul senso ormai recepito di termini come 'cominciare', 'continuare', 'finire', 'dimorare', e anche sulla semantica dei tempi verbali e degli innumerevoli avverbi e congiunzioni di tempo ('ancora', 'fintanto che', 'ora', 'in precedenza', 'dopo', 'durante', ecc.). Sfortunatamente Husserl non si interroga circa il carattere irriducibilmente metaforico dei termini più importanti sui quali si basa la sua descrizione: 'flusso' (*Fluss*), 'fase', 'scorrere' (*ablaufen*), 'cadere' (*rücken*), 'ricadere' (*zurücksinken*), 'intervallo' (*Strecke*) e soprattutto la coppia 'vivente' - 'morto', applicata in forma polare al « punto di produzione del presente » e alla durata passata, una volta ricaduta nel vuoto. Il termine stesso di 'ritenzione' è metaforico, nella misura in cui significa tener fermo (« in questo sprofondare, io lo 'tengo' (*halte*) ancora saldo, ce l'ho in una 'ritenzione', e, finché questa si mantiene, quello ha la temporalità sua propria, è lo stesso, la sua durata è la stessa » [24] (60). Nonostante questo silenzio di Husserl, si può perfettamente ammettere, visto il ricco vocabolario applicato al modo stesso della durata, che il linguaggio ordinario offre delle risorse insospettate alla stessa iletica, per la semplice ragione che gli uomini non si sono mai limitati a parlare degli oggetti, ma hanno sempre prestato una attenzione almeno marginale e confusa alla modificazione stessa del-

l'apparire degli oggetti quando mutano. Le parole non sempre mancano. E quando vengono a mancare i termini letterali, subentra la metafora portando con sè le risorse offerte dall'*innovazione semantica.* In tal modo il linguaggio fornisce delle metafore *adeguate* per indicare la permanenza nel mutamento; il termine stesso di 'ritenzione' è la migliore testimonianza di tale pertinenza del linguaggio ordinario anche nel suo uso metaforico.

Questo insieme di audacia e di riserbo nella messa fuori circuito esigerà una discussione che sarà guidata dalla nostra rilettura di Kant. Le omonimie e le ambiguità che sopporta e forse esige sono il prezzo di quella scoperta inestimabile che è la ritenzione. Quest'ultima deriva da una riflessione sul senso da conferire al termine 'ancora' nell'espressione: il suono risuona 'ancora'. 'Ancora' implica, ad un tempo, il medesimo e l'altro: « Il suono stesso è il medesimo, ma il suono 'nel modo come' appare è sempre diverso » [25] (61). Il rovesciamento di prospettiva dal suono al « modo come » (*der Ton 'in der Weise wie', ibid.*) fa passare in primo piano l'alterità e la trasforma in enigma.

Il primo tratto che tale alterità presenta e sul quale si attarda il par. 9, riguarda il duplice fenomeno del venir meno del carattere distinto della percezione delle fasi passate, dell'attenuarsi o del venir meno crescente dei contenuti trattenuti: « Ricadendo nel passato, l'oggetto temporale si ispessisce e insieme si oscura » [26] (62). Ma ciò che Husserl intende preservare ad ogni costo, è la *continuità* nel fenomeno di allontanamento, di oscuramento e di ispessimento. L'alterità caratteristica del mutamento che segna l'oggetto nel suo *modo* di decorrere non è una differenza esclusiva di identità. È una alterazione assolutamente specifica. La scommessa di Husserl è d'aver cercato nell'"ora' una intenzionalità di genere particolare che non va verso un correlato trascendente, bensì verso l'ora 'appena' decorso, e la cui virtù è quella di ritenerlo in modo da generare a partire dall'"ora' puntuale della fase che sta decorrendo ciò che Granel chiama il « grande ora » (*op. cit.*, p. 55) del suono nella sua intera durata.

È questa intenzionalità longitudinale e non obiettivante che assicura la continuità stessa della durata e preserva il medesimo nell'altro. Anche se è vero che io non diventerò attento a questa intenzionalità longitudinale, generatrice di continuità, senza il filo conduttore dell'oggetto uno, è tale intenzionalità longitudinale e non quella obiettivante introdotta surrettiziamente nella costituzione iletica, che assicura la continuazione del presente puntuale nel presente disteso della durata una.

Diversamente la ritenzione non costituirebbe un fenomeno specifico degno di analisi. La ritenzione è precisamente ciò che fa stare insieme il presente puntuale (*Jetzpunkt*) e la serie delle ritenzioni a lui congiunte. In rapporto al presente puntuale, « l'oggetto nel suo come » è sempre altro. La funzione della ritenzione è quella di fissare l'identità del presente puntuale e dell'oggetto immanente non puntuale. *La ritenzione è una sfida alla logica del medesimo e dell'altro; questa sfida è il tempo*: « Ogni essere temporale 'appare' in un dato modo, continuamente mutevole, di decorso e 'l'oggetto nel modo di decorso' è, in questo mutamento, sempre altro, anche se noi diciamo che l'oggetto e ogni punto del suo tempo e questo tempo stesso sono sempre i medesimi » [27] (62). Il paradosso sta soltanto nel linguaggio (« anche se noi diciamo... »). Il paradosso si prolunga nel duplice senso che bisogna ormai assegnare alla stessa intenzionalità; a seconda che essa designi la relazione della coscienza a « ciò che appare nel suo come », o la relazione a ciò che semplicemente appare, in sé e per sé, il percepito trascendente (fine del par. 9).

Questa intenzionalità longitudinale segna il riassorbimento dell'aspetto seriale della successione degli 'ora' che Husserl chiama 'fasi' o 'punti', nella continuità della durata. Di questa intenzionalità longitudinale, noi abbiamo un sapere: « Del fenomeno di decorso noi sappiamo che è una continuità di mutamenti incessanti la quale forma una unità indivisibile, non divisibile in tratti che possano stare a sè, e non separabile in fasi che possano stare a sè, in punti della continuità » [27] (63). L'accento è sulla continuità del tutto, ovvero la totalità del continuo, che il termine stesso di durata (*Dauer*) designa. Durare significa che qualche cosa persista mutando. L'identità che ne risulta non è più quindi una identità logica, ma precisamente quella di una totalità temporale [12].

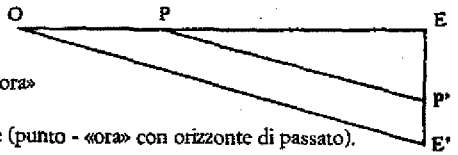
[12] J. Derrida in *La Voix et le Phénomène*, PUF, Parigi 1967, (tr. it., Jaca Book, Milano 1984² pp. 97-107) sottolinea il carattere sovversivo di questa solidarietà tra il presente vivo e la ritenzione, nei confronti del primato del « batter d'occhio » (*Augenblick*), quindi del presente puntuale, identico a sè, esigito dalla concezione intuizionistica della sesta *Ricerca Logica*: « Malgrado questo motivo dell'adesso attuale come 'archi-forma' (*Urform*) (*Ideen* I) della coscienza, il contenuto della descrizione nelle *Lezioni* e altrove, vieta di parlare di una semplice identità a sè del presente. In tal modo si trova intaccato non solo ciò che si potrebbe chiamare la sicurezza metafisica per eccellenza, ma più localmente l'argomento del '*im selben Augenblick*' nelle *Ricerche* » (p. 101). Prescindendo dalla dipendenza della teoria husserliana dell'intuizione rispetto alla presenza pura a se stessa nel presente puntuale, è precisamente all'Husserl delle *Lezioni* che bisogna riconoscere la scoperta

Il diagramma [13] che accompagna il par. 10 non ha altra ambizione che quella di visualizzare mediante un procedimento lineare la sintesi tra l'alterità caratteristica della semplice successione e l'identità nella persistenza operata dalla ritenzione. L'importante in questo diagramma non è tanto che il progredire nel tempo sia illustrato mediante una linea (OE), ma che a questa linea—l'unica linea che Kant prende in conto—occorra aggiungere la linea obliqua OE', che, raffigura « la discesa nella profondità », e soprattutto la verticale EE', che, in ogni momento del tempo, congiunge la successione degli istanti presenti con la discesa nella profondità. È questa verticale che raffigura la fusione del presente con il suo orizzonte di passato nella continuità delle fasi. Nessuna linea, da sola, raffigura la ritenzione; solo l'insieme costituito dalle tre linee la visualizza. Husserl può dire alla fine del par. 10: « La figura offre quindi una immagine completa della doppia continuità dei modi di decorso » [29] (64).

Il principale inconveniente del diagramma è quello di pretendere di

secondo la quale « la presenza del presente percepito può apparire come tale solo nella misura in cui essa *compone continuamente* con una non-presenza e una non-percezione, cioè il ricordo e l'attesa primari (ritenzione e protenzione) » (p. 101). Facendo così, Husserl conferisce un senso forte alla distinzione tra presente e istante, che è il momento decisivo di tutta la nostra analisi. Per preservare questa scoperta, non bisogna mettere sullo stesso versante, sotto il segno comune dell'*alterità*, la non-percezione caratteristica del rimemorare e la non-percezione assegnata alla ritenzione col rischio di annullare la differenza fenomenologica essenziale tra la ritenzione che si costituisce in continuità con la percezione e il rimemorare che solo è, nel senso forte del termine, una non-percezione. In questo senso, Husserl apre la via ad una filosofia della presenza inclusiva dell'alterità *sui generis* della ritenzione. J. Derrida ha ragione nel discernere nella *traccia*, fin dai tempi di *La Voce e il Fenomeno*, « una possibilità che deve non solo abitare la pura attualità dell'adesso, ma costituirla col movimento stesso della differenza che vi introduce » (p. 105) e ancora ha ragione di aggiungere: « Una tale traccia è, se si può mantenere questo linguaggio senza contraddirlo e cancellarlo subito, più « originaria » della originarietà fenomenologica stessa » (*ibid.*). Più avanti faremo nostra una concezione della traccia non lontana da questa. Ma essa si oppone solo ad una fenomenologia che confonda il *presente* vivo con l'*istante* puntuale. Lavorando a demolire questa confusione, Husserl non fa altro che affinare la nozione agostiniana del triplice presente e, più precisamente, quella del « presente *del* passato ».

[13] Lezioni [28] (64):



OE: serie dei punti - «ora»
OE': sprofondamento
EE': *continuum* di fase (punto - «ora» con orizzonte di passato).

dare una rappresentazione *lineare* di una costituzione non lineare. Non sarebbe inoltre possibile tracciare la linea dell'avanzare del tempo senza fissare al tempo stesso il carattere successivo del tempo e la posizione di tutti i punti del tempo sulla linea. Certo, il diagramma arricchisce la rappresentazione lineare completandola con la linea obliqua della discesa della profondità e la verticale della profondità di ogni istante; così il diagramma totale, completando lo schema della successione, sovverte il privilegio e il monopolio della successione nella figurazione del tempo fenomenologico. Resta che il diagramma, raffigurando una successione di punti-limite, non riesce a raffigurare l'implicazione ritenzionale dei punti-origine. In una parola, non riesce a raffigurare l'identità del lontano e del profondo che fa sì che gli istanti diventati altri sono inclusi in una maniera unica entro lo spessore dell'istante presente. In verità, non esiste diagramma adeguato della ritenzione e della mediazione che essa esercita tra l'istante e la durata [14].

Inoltre, il vocabolario col quale Husserl descrive la ritenzione non è meno inadeguato di questo diagramma che bisogna, forse, cercare di dimenticare. In effetti è mediante il termine di *modificazione* che Husserl cerca di caratterizzare la ritenzione in rapporto all'impressione originaria. La scelta di questo vocabolario vuole sottolineare che il privilegio dell'originarietà di ogni nuovo presente si estende alla successione degli istanti che esso ritiene nella sua profondità nonostante il loro distanziarsi. Ne deriva che la linea della differenza non deve essere più tracciata tra il presente puntuale e tutto ciò che è già trascorso e passato, ma tra il presente recente e il passato propriamente detto. Tale proposito riceverà tutta la sua forza con la distinzione tra ritenzione e rimemorazione, che è la contropartita necessaria della continuità tra impressione originale e modificazione ritenzionale. Ma, fin d'ora, si può affermare che il presente e il passato recente si appartengono reciprocamente, che la ritenzione è un *presente allargato* che assicura, non solo la continuità del tempo, ma la diffusione progressivamente attenuata dell'intuitività del punto-origine a tutto ciò che l'istante presente ritiene in sè o sotto di sè. Il presente è chiamato punto-d'origine (*Quellpunkt*), precisamente perché ciò che da lui deriva a lui 'ancora' appartiene: cominciare, è cominciare di continuare; il presente stesso è così « una continuità che si allarga in-

[14] M. Merleau-Ponty dà nella *Fenomenologia della percezione* una interpretazione differente (*ibid.*, pp. 469-495). Cfr., il mio studio su « La temporalité chez Merleau-Ponty », in B. Waldenfels (a cura di) *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, W. Pink-Verlag Monaco 1985.

cessantemente, una continuità di passati » [28] (63). Ogni punto della durata è il punto d'origine di una continuità di modi di decorso e l'accumulazione di tutti questi punti durevoli fa la continuità del processo [15].

Tutto il senso della polemica contro Brentano sta lì: non c'è bisogno di aggiungere un legame estrinseco—magari quello dell'immaginazione—alla serie degli 'ora' per produrre una durata. Ogni punto se ne prende cura mediante la sua espansione in durata [16].

È tale espansione del punto-d'origine in durata che garantisce l'espansione del carattere originario, di cui profitta l'*impressione* caratteristica del punto-d'origine, all'orizzonte del passato. La ritenzione ha come effetto non soltanto quello di ricondurre il passato recente al presente, ma quello di comunicare la sua intuitività al passato. La modificazione riceve così un secondo senso: non soltanto il presente è *modificato* in presente recente, ma l'impressione originaria passa a sua volta nella ritenzione: « L'ora'-di-suono si tramuta in suono che è stato, la coscienza *impressionale* fluisce e trapassa costantemente in una coscienza *ritenzionale* sempre nuova » [29] (65). Ma l'impressione originaria passa nella ritenzione solo sotto una forma progressivamente « degradata » [17]. È a

15 « Allora la continuità di decorso di un oggetto che dura è un *continuum*, le cui fasi sono i *continua* dei modi di decorso dei diversi punti temporali della durata dell'oggetto » [28] (63-63). Questa continuità tra impressione originale e modificazione ritenzionale è fortemente sottolineata da R. Bernet (« Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesendheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins », in E.W. Orth (a cura di) (*Zeit und Zeitlichteit bei Husserl und Heidegger*, Friburgo, Monaco, 1983, pp. 16-57; tr. fr., « La présence du passé dans l'analyse husserlienne de le conscience du temps » *Revue de métaphysique et de morale*, 1983, n. 2, pp. 178-198). Secondo l'autore, non si tratta tanto di comporre insieme presenza e non-presenza: « La questione cruciale diventa quella della fenomenalizzazione dell'assenza... Il soggetto può apprendersi come soggetto costituente solo se la sua presenza eccede il presente e deborda sul presente passato e il presente-a-venire » (p. 179). Questo « presente dilatato » (p. 183) è ad un tempo ora (*Jetzpunkt*) *e presente del passato.*

16 « Le porzioni (*Stücke*), che noi rileviamo per astrazione, possono essere solo entro il tutto del decorso, e così pure le fasi, i punti della continuità di decorso » [28] (63). Un parallelo con Aristotele dovrebbe essere cercato nella considerazione del paradosso secondo il quale l'istante ad un tempo divide e ricongiunge. Secondo il primo aspetto, procede dalla continuità che interrompe; sotto il secondo aspetto, genera la continuità.

17 Il termine tedesco *sich abschatten* è di difficile traduzione. « Oltre a ciò, tuttavia, ogni punto precedente di questa serie si adombra (*schattet sich ab*) a sua volta come un « ora » nel senso della ritenzione. A ciascuna di queste ritenzioni si associa così una continuità di modificazioni ritenzionali, e questa continuità è essa

tale connessione che bisogna ricondurre, penso, l'espressione composta: « ritenzione di ritenzioni », o quella di una « serie ininterrotta di ritenzioni appartenenti al punto d'attacco » [29] (65). Ogni nuovo 'ora', respingendo nel passato recente l'ora' anteriore, ne fa una ritenzione che ha le sue proprie ritenzioni; questa intenzionalità di secondo grado esprime il continuo rimaneggiamento delle ritenzioni più antiche da parte delle più recenti, e in questo consiste il distanziamento temporale: « Ogni ritenzione è in se stessa una modificazione continua che, per così dire, reca in sè, nella forma di una serie di adombramenti, il retaggio del passato » [29] (65)[18].

Se l'ambizione di Husserl, elaborando la nozione di modificazione, è quella di estendere al passato recente il beneficio dell'originarietà caratteristica dell'impressione presente, l'implicazione più importante è che le nozioni di differenza, di alterità, di negatività espresse mediante la formula 'non... più', non sono prime ma derivano dall'astrazione operata sulla continuità mediante uno sguardo che si ferma sull'istante e lo trasforma da punto d'origine in punto-limite. Un aspetto della grammatica del verbo essere conferma questa veduta: è infatti possibile coniugare il verbo essere ad un tempo passato (e futuro) senza introdurre negazione: 'è', 'era', 'sarà' sono espressioni del tutto positive che indicano nel linguaggio la priorità dell'idea di modificazione rispetto a quella di negazio-

stessa ancora un punto dell'attualità che si adombra ritenzionalmente » [29] (65).

[18] È interessante notare che Husserl introduce qui il confronto di una eredità (*Erbe*), che giocherà un ruolo eminente in Heidegger: introduce questa immagine nel momento in cui scarta l'ipotesi di una regressione infinita nel processo di ritenzione [29-30] (65-66). Husserl sembra così ricondurre l'idea di eredità a quella di limitazione del campo temporale, tema che riprende nella seconda parte del par. 11 che risale, secondo l'editore tedesco, al manoscritto delle *Lezioni* del 1905. Secondo R. Bernet, « la struttura iterativa delle modificazioni ritenzionali dà conto ad un tempo della coscienza della durata dell'atto e della coscienza della 'durata' o piuttosto del flusso della coscienza assoluta » (*op. cit.*, p. 189); per struttura iterativa si deve intendere la modificazione di modificazioni ritenzionali di una impressione originaria grazie alla quale un 'ora' diventa non soltanto un essente-stato-ora ma un essente-stato-essente-stato-ora. È così che ogni nuova ritenzione modifica le ritenzioni precedenti; è grazie alla struttura di questa modificazione di modificazioni che si dice che ogni ritenzione porta in se stessa l'*eredità* dell'intero processo precedente. Tale espressione significa che « il passato è continuamente rimodificato a partire dal presente della ritenzione e che è solo questa modificazione presente del passato che permette l'esperienza della durata temporale » (*op. cit.*, p. 190). Aggiungerei che questa *iterazione* contiene in germe l'apprensione della durata come *forma*.

ne, almeno nella costituzione della memoria primaria [19]. Analogamente per l'avverbio 'ancora': la sua posizione esprime a suo modo l'aderenza dell'appena passato' alla coscienza del presente. Le nozioni di ritenzione e di modificazione intenzionale non vogliono dire altro: *il ricordo primario è una modificazione positiva dell'impressione, non la sua differenza.* In opposizione alla rappresentazione in immagini del passato, esso ha in comune con il presente vivo il privilegio dell'originario, anche se secondo una modalità continuamente attenuata: « L'intuizione del passato, in se stessa, non può essere una raffigurazione (*Verbildlichung*). È una coscienza originaria » [32] (67) [20].

Ciò non esclude che, se si arresta grazie al pensiero il flusso della ritenzione, e se si isola il presente, passato e presente sembrano escludersi. È allora legittimo dire che il passato non è più e che passato e 'ora' si escludono: « Una stessa identica cosa può bensì essere ora ed esser passata, ma solo in quanto è durata tra l'ora' e il passato » [34] (69). Questo passaggio dall'era' al 'non più' e il sovrapporsi dell'uno all'altro esprimono soltanto il duplice senso del presente, da un lato come punto d'origine, come iniziativa di una continuità ritenzionale, e dall'altro come punto-limite, astratto mediante divisione infinita del *continuum* temporale. La teoria della ritenzione tende a mostrare che il 'non più' procede dall'era', non viceversa e che la modificazione precede la differenza. L'istante, considerato a prescindere dal suo potere di cominciare una successione ritenzionale, risulta soltanto da una astrazione operata sulla continuità di tale processo [21].

La distinzione tra ricordo primario e ricordo secondario, chiamato anche rimemorazione (*Wiederinnerung*) è la seconda acquisizione propriamente fenomenologica delle *Lezioni*. Questa distinzione è la contropartita esigita dalla caratterizzazione essenziale della ritenzione, cioè l'aderenza del passato ritenuto al presente puntuale entro un presente che

19 È con la stessa intenzione che si dice che il punto d'origine « comincia la 'produzione' (*Erzeugung*) dell'oggetto che dura », all'inizio del par. 11. La nozione di produzione e quella di punto-d'origine si comprendono insieme.

20 Nello stesso senso: « Come nella percezione vedo l'esser-'ora' e nella percezione estesa nel suo costituirsi vedo l'essere che dura così nel ricordo, in quanto è primario, vedo ciò che è passato: esso vi è dato, e la datità di un passato è ricordo » [34] (69).

21 La teoria della ritenzione segna un progresso sicuro rispetto all'analisi agostiniana dell'*immagine* del passato, considerata come una « impressione fissata nello spirito ». L'intenzionalità del presente risponde direttamente all'enigma di un vestigio che sarebbe ad un tempo una cosa presente e il segno di una cosa assente.

permane pur nel venir meno. Tutto quello che noi intendiamo grazie al ricordo non è contenuto in questa esperienza di base della ritenzione. Per parlare in termini agostiniani, il presente *del* passato ha un altro significato rispetto all'"appena' passato. Che ne è di questo passato che non può più essere descritto come la coda della cometa del presente, vale a dire che ne è di tutti i nostri ricordi che non hanno più, per così dire, un piede nel presente?

Per risolvere il problema, Husserl si dà, ancora una volta, un esempio paradigmatico che, senza avere la semplicità scheletrica del semplice suono che continua a risuonare, presenta ancora, almeno a prima vista, una estrema semplicità: noi ci ricordiamo di una melodia che abbiamo ascoltato recentemente (*jüngst*) ad un concerto. L'esempio è semplice, nel senso che il ricordo, grazie al carattere recente dell'avvenimento evocato, ha l'ambizione di *riprodurre* un tempo-oggetto. In tal modo, pensa certamente Husserl, vengono scartate tutte le complicazioni legate alla *ricostruzione* del passato, come avverrebbe per il passato storico o anche per quello dei ricordi lontani. L'esempio non è comunque assolutamente semplice, dal momento che si tratta, questa volta, non di un medesimo suono, bensì di una melodia che si può *percorrere grazie all'immaginazione*, seguendo l'ordine del primo suono, poi del secondo, ecc. Senza dubbio Husserl ha pensato che la sua analisi della ritenzione applicata ad un suono unico, non poteva essere trasposta, senza qualche importante aggiunta, al caso della melodia, nella misura in cui la composizione della melodia non era presa in considerazione nella discussione, ma soltanto il suo modo di ricongiungersi al presente puntuale. Così Husserl sceglie di partire direttamente dal caso della melodia, in una nuova tappa della sua descrizione, al fine di concentrare l'attenzione su un altro aspetto di semplicità, quello di una melodia non più 'prodotta' bensì 'riprodotta', non più presentata (nel senso del grande presente), bensì ri-*presentata* (*Repräsentation* o *Vergegenwärtigung*)[22]. La semplicità presunta dell'esempio immaginato riguarda dunque il 'ri-' (*wieder*) implicato nell'espressione di ri-memorazione e in altre espressioni connesse che incontreremo più avanti, in particolare quella di ri-petizione (*Wiederholung*), che occuperà un posto eccezionale nell'analisi heideggeriana e di cui mostrerò l'importanza per una teoria del tempo raccontato. Questo 'ri-' è allora descritto come un fenomeno di 'corrispondenza' da termine a termine, nel quale, per ipotesi, la differenza non è di

22 I due termini citati sono accostati [35, 1. 14-15] (69-70).

contenuto (è sempre la stessa melodia prodotta e poi riprodotta) ma di modo di realizzazione. La differenza è, allora, tra melodia percepita e melodia quasi percepita, tra audizione è quasi-audizione. Tale differenza sta a significare che l'"ora' puntuale ha il proprio corrispettivo in un quasi-presente che, al di fuori del suo statuto di 'come se', presenta i medesimi aspetti di ritenzione e protensione, quindi la stessa identità tra l'"ora' puntuale e la sua sequenza di ritenzioni. La scelta dell'esempio semplificato—la medesima melodia ri-memorata—non ha altra ragion d'essere che quella di permettere di trasferire nell'ordine del 'come se' la continuità tra coscienza impressionale e coscienza ritenzionale, con la totalità delle analisi che vi si rapportano [23]. Ne deriva che ogni momento della successione degli istanti presenti può essere ri-presentato nell'immaginazione come presente-di-origine secondo il modulo del 'come se'. Questo quasi-presente-d'origine avrà quindi il suo alone temporale (*Zeithof*) [35] (70) che ne farà ogni volta il centro di prospettiva per le proprie ritenzioni e protensioni. (Farò vedere più avanti che questo fenomeno è la base della coscienza storica per la quale ogni passato oggetto di ritenzione può esser costituito in quasi-presente fornito delle proprie retrospezioni e delle proprie anticipazioni, di cui talune appartengono al passato [ritenuto] del presente effettivo).

La prima implicazione dell'analisi del rimemorare è quella di rafforzare, per contrasto, la *continuità*, entro una percezione dilatata, tra ritenzione e impressione, a spese della differenza tra il presente puntuale e il passato recente. Questa lotta tra la minaccia di rottura contenuta nella distinzione, l'opposizione, la differenza e la continuità tra ritenzione e impressione fa parte dello strato più antico del paragrafo del 1905 [24]. Il senso di questa lotta è chiaro: se la differenza non fosse inclusa nella continuità, non vi sarebbe, a ben vedere, alcuna costituzione temporale: il passaggio continuo dalla percezione alla non-percezione (nel senso stretto di questi termini) è la costituzione temporale, e questo passaggio continuo è l'opera delle apprensioni di cui abbiamo detto in precedenza che appartengono allo stesso strato dell'iletica. L'unicità del *continuum* è così essenziale alla presa degli oggetti temporali che si può dire che l'"ora' vera di una melodia avviene solo quando l'ultimo suono è caduto;

23 « Tutto è, quindi, *com'era* con la percezione e il ricordo primario, e però non è propriamente percezione e ricordo primario » [36] (70).

24 Si noterà l'insistenza nel caratterizzare « il passato stesso come percepito » [39] (73) e l'essere « appena passato » come a sua volta « essere-dato-in-sè-stesso » (*Selbstgegebenheit*) (*ibid.*).

è allora il limite ideale della 'continuità d'incremento' costitutiva dell'oggetto temporale preso in blocco. In questo senso, le differenze che Husserl chiama le differenze del tempo (*die Unterschiede der Zeit*) [39] (76) sono a loro volta costituite entro e grazie alla continuità che dispiegano i tempo-oggetti in un lasso di tempo. Sarebbe difficile dire meglio il primato della continuità rispetto alla differenza, diversamente sarebbe insensato parlare di oggetto temporale e di lasso di tempo.

È precisamente questo *passaggio continuo* dal presente al passato che fa difetto all'opposizione globale tra presentazione e ri-presentazione: il 'come se' non è in alcun modo assimilato al passaggio continuo che costituisce la presentazione mediante la modificazione del presente in passato recente[25].

Così, il *prima* e il *dopo* devono essere costituiti a partire dal ricordo primario, vale a dire già nella percezione allargata. Il *quasi* della *ri*-presentazione può solo riprodurne il senso, non produrlo in modo originario. Solo l'unione, previa rispetto ad ogni *quasi* dell'impressione e della ritenzione, possiede la chiave di ciò che Husserl, sfidando Aristotele e Kant, chiama « l'atto creatore-di-tempo, l'atto dell'-ora o l'atto-del-passato » (*der zeitschaffende Jetztakt und Vergangenheitsakt*) [41] (73). Siamo qui nel cuore della costituzione interna del tempo.

Questo primato della ritenzione trova una conferma supplementare nel carattere insuperabile della frattura tra presentazione e ri-presentazione. Solo la prima è un atto originariamente donatore: « Non dare nell'originale è, anzi, proprio l'essenza della fantasia » [45] (78). L'"ancora una volta' è senza comune misura con l'"ancora'. Ciò che potrebbe mascherare questa differenza fenomenologica, è questo aspetto principale proprio della modificazione di ritenzione che trasforma effettivamente l'"ora', sia riprodotto che originario, in un passato. Ma il degrado continuo, proprio della ritenzione, non potrebbe essere confuso con il passaggio dalla percezione all'immaginazione che costituisce una differenza *discontinua*. La chiarezza decrescente della rappresentazione non deve essere confusa con il progressivo venir meno del ricordo primario. Siamo

[25] A tale proposito, il testo più forte di tutte le *Lezioni* è il seguente: « Fino a questo punto, la coscienza di passato, quella primaria, non era percezione, perché per percezione intendevamo l'atto originariamente costitutivo dell'"ora'... Se però chiamiamo percezione l'atto che è la *sede di ogni 'origine'* e che *costituisce originariamente*, allora *il ricordo primario è percezione*. Infatti, solo nel ricordo primario *vediamo* del passato, solo in esso si costituisce passato, e non in modo rappresentativo, ma presentativo » [41] (74-75).

di fronte a due tipi di oscurità che non bisogna confondere (par. 21). È sempre il pregiudizio tenace del presente puntuale che fa continuamente rinascere l'illusione che l'estensione del presente sia opera d'immaginazione. Il graduale venir meno del presente nella ritenzione non equivale mai ad un fantasma. L'abisso fenomenologico è insuperabile.

E questo equivale a dire che la rimemorazione è invocata solo per rafforzare il primato della ritenzione nella costituzione del tempo? Non è vano che io *possa* rappresentarmi un vissuto anteriore. La libertà della rappresentazione non è una componente trascurabile della costituzione del tempo: la ritenzione si avvicinerebbe, così, alla *Selbstaffektion* secondo Kant. La rimemorazione, con la sua libera mobilità, unita al suo potere di ricapitolazione, dà la necessaria distanza per la libera riflessione. La riproduzione diventa, allora, 'un libero percorso' che può conferire alla rappresentazione del passato un tempo, una articolazione, una chiarezza variabili [26]. Ecco perché il fenomeno che gli sembra nel complesso più notevole è quello in cui si produce una 'coincidenza' (*Deckung*) tra il passato semplicemente ritenuto nell'aura del presente e la riproduzione che ripassa sul passato: « Allora mi è dato il passato della durata, e mi è dato appunto come una 'ri-datità' della durata » [43] (76). (Diremo più avanti tutto quello che una riflessione sul passato storico può ricevere da questa *Wiedergegebenheit* derivata dalla 'coincidenza' tra un passato passivamente ritenuto e un passato spontaneamente rappresentato). L'identificazione di un medesimo oggetto temporale sembra dipendere per una parte importante da questo 'ri-torno' (*Zurückkommen*) dove il *nach* di *Nachleben*, il *wieder* di *Wiedergegebenheit* e *zurück* di *Zurückkommen* coincidono nel 'ri-' di ri-memorare. Ma l'"io posso' (di 'io posso ri-memorarmi') non sarebbe in grado, da solo, di assicurare la continuità con il passato, che in ultima istanza, riposa sulla modificazione di ritenzione, che è dell'ordine dell'affezione più che dell'azione. Quanto meno, la libera reiterazione del passato nella rimemorazione è

[26] Troviamo così al par. 20 una chiarificazione fenomenologica dei fenomeni che la critica letteraria ha collocato sotto il titolo di tempo raccontato e di tempo raccontante, o dell'accelerazione e del rallentamento, dell'abbreviazione, o anche dell'interpolazione di un testo nel racconto. Questo, per esempio: « E nello stesso tratto immanente di tempo, nel quale essa ha luogo, noi possiamo collocare 'liberamente' porzioni più o meno grandi dell'evento presentificato, coi suoi modi di deflusso, e così pure percorrerlo più lentamente o più rapidamente » [48] (80). Ma bisogna riconoscere che Husserl non si discosta dalla riproduzione del medesimo passato presentato e ripresentato, e questo limita notevolmente la forza fondativa di questa analisi in rapporto alla critica letteraria.

di tale importanza per la costituzione del passato che il metodo fenomenologico si fonda a sua volta su questo potere di ripetere—nel duplice senso di far ritornare e di reiterare—l'esperienza assolutamente primitiva della ritenzione: quest'ultima segue le 'linee di similarità' che rendono possibile la coincidenza successiva tra la medesima successione ritenuta, poi ri-memorata. Questa 'coincidenza' precede a sua volta qualsiasi comparazione riflessa, la somiglianza tra il ritenuto e il ri-memorato deriva anch'essa da una intuizione della somiglianza e della differenza.

Se la 'coincidenza' occupa un posto tanto importante nell'analisi della rimemorazione, ciò è vero nella misura in cui è destinata a compensare la frattura tra la ritenzione, che appartiene ancora al presente, e la rappresentazione che non gli appartiene più. Il problema che tormenta Husserl è il seguente: se il modo in cui la rimemorazione presentifica il passato differisce fondamentalmente dalla presenza del passato nella ritenzione, come una rappresentazione può essere fedele al suo oggetto? Questa fedeltà non può essere che quella di una corrispondenza adeguata tra un 'ora' presente e un 'ora' passato [27].

Una nuova problematica viene aperta dalla distinzione tra immaginazione e rimemorazione. Questa distinzione è stata tenuta in parentesi nel corso delle precedenti analisi, centrate sulla differenza tra passato ritenuto e passato rappresentato. Anzi, sono stati tranquillamente considerati come sinonimi 'ri-presentato' e 'immaginato', come s'è detto sopra. Ora, si pone il problema di sapere « come l''ora' riprodotto arriva a rappresentare un passato » [28], ma in un altro senso del termine 'rappresentare', che corrisponde a ciò che noi oggi chiameremmo « pretesa in ordine alla

[27] R. Bernet sottolinea in questi termini la posta in gioco della teoria della riproduzione mediante rimemorazione per lo statuto della verità in una metafisica del presente dilatato: « Il concetto di verità al quale si ispira l'analisi husserliana della rimemorazione derivata dal desiderio di neutralizzazione la differenza temporale entro una presenza sdoppiata della coscienza intenzionale a se stessa. Questa analisi è segnata da una sorta di ossessione epistemologica che conduce ad interrogare la verità del ricordo come corrispondenza, l'essere della coscienza come rappresentazione o riproduzione, e l'assenza temporale del passato come una presenza mascherata della coscienza a se stessa » (*op. cit.*, p. 197). R. Bernet ha ragione di opporre a questa ossessione epistemologica i tentativi, come quello di Danto e il mio, di legare la verità storica alla *narratività*, piuttosto che ad una presenza sdoppiata della stessa coscienza intenzionale (p. 198). La narratività, direi, costituisce questa presenza sdoppiata, non viceversa.

[28] Husserl non sottolinea più a questo punto il re- di *Repräsentation*, e scrive *repräsentieren* senza trattino di congiunzione [51] (82-83).

verità ». Ciò che importa non è più la *differenza* tra rimemorazione e ritenzione, bensì la *relazione al passato* che passa attraverso questa differenza. Bisogna allora distinguere il rimemorare dall'immaginazione mediante il valore *posizionale* (*Setzung*) connesso al rimemorare e che manca all'immaginazione. A ben vedere, la nozione di coincidenza tra passato ri-prodotto e passato ritenuto anticipava quella della *posizione* dell'"ora' riprodotto. Ma l'identità di contenuto, nonostante la differenza tra 'ancora una volta' e 'ancora', interessava più della prospettiva dell'"ora' attuale che fa sì che il ricordo rappresenti quest'ultimo, nel senso che lo *pone* come ciò che è stato. Non basta dire che il flusso di rappresentazioni è costituito esattamente come il flusso di ritenzioni, con il medesimo gioco di modificazioni, ritenzioni e protensioni. Bisogna formare l'idea di una 'seconda intenzionalità' [52] (85), che ne fa una rappresentazione *di*..., seconda nel senso che equivale ad una *replica* (*Gegenbild*) dell'intenzionalità longitudinale costitutiva della ritenzione e generatrice del tempo-oggetto. In forza della sua forma di flusso di vissuto, il rimemorare presenta, in effetti, gli stessi tratti di intenzionalità ritenzionale che troviamo nel ricordo primario; inoltre, esso si apre intenzionalmente a questa intenzionalità prima. Tale reduplicazione intenzionale propria alla ritenzione assicura l'*integrazione* del rimemorare alla costituzione della coscienza interna del tempo, che la preoccupazione di distinguere rimemorazione e ritenzione avrebbe potuto far perdere di vista. Il rimemorare non è soltanto un 'come se' presente: si rivolge al presente e in tal modo lo pone come ciò che è stato. (Come l'operazione di coincidenza, l'operazione di *posizione* è essenziale, come vedremo più avanti, per l'intelligenza del passato storico).

Per completare l'inserimento del rimemorare entro l'unità della corrente del vissuto, bisogna ancora considerare che il ricordo contiene delle intenzioni di *attesa*, il cui riempimento conduce al presente. In altre parole, il presente è ad un tempo ciò che noi viviamo e ciò che realizza le anticipazioni di un passato rimemorato. Per converso, tale realizzazione si inscrive nel ricordo; mi ricordo d'aver atteso ciò che ora è realizzato. Questa realizzazione fa ormai parte del significato dell'attesa rimemorata. (Questo elemento è prezioso per una analisi del passato storico: appartiene al senso del passato storico che conduce al presente attraverso le attese costitutive dell'orizzonte futuro del passato. In tal senso, il presente è l'effettuazione del futuro rimemorato. La realizzazione o meno di una anticipazione connessa con un avvenimento rimemorato reagisce sul ricordo stesso e, con un processo retroattivo, conferisce alla ri-

produzione una particolare colorazione). Svolgeremo questo tema al momento opportuno. Limitiamoci a questo: la possibilità di rivolgersi verso un ricordo e di cogliere in esso le attese che sono state realizzate (o meno) contribuisce ulteriormente all'inserimento del ricordo nel flusso unitario del vissuto.

Possiamo ora parlare di una '*connessione* del tempo', entro la quale gli avvenimenti trovano ognuno un *posto* diverso. Questa sorta di tessitura che abbiamo descritto tra ritenzione e rimemorazione permette, in effetti, di congiungerli in un unico percorso temporale. La considerazione della collocazione di un avvenimento rimemorato grazie a questa unica connessione costituisce una intenzionalità supplementare che si aggiunge a quella dell'ordine interno del rimemorare, che si ritiene riproduca quella della ritenzione. Questa considerazione della 'collocazione' entro la connessione del tempo è ciò che permette di caratterizzare come passato, presente o futuro delle durate che presentano contenuti diversi, ma che occupano un identico posto entro la connessione del tempo, e ciò permette di dare un senso formale alla caratteristica passata, presente, futuro. Ma questo *senso formale* non è un dato immediato della coscienza. Parliamo, a ben vedere, di avvenimenti del passato, del futuro e del presente solo in funzione di questa seconda intenzionalità del rimemorare, volgendoci al suo posto ma indipendentemente dal suo contenuto e dalla sua durata propria. Questa seconda prospettiva è inseparabile dalla retroazione grazie alla quale un rimemorare riceve una nuova significazione per il fatto che le sue attese hanno trovato la loro effettuazione nel presente. L'abisso che separa il rimemorare e la coscienza ritenzionale è colmato a vantaggio della connessione delle loro intenzioni, senza che venga abolita la differenza tra ri-produzione e ritenzione. Occorre uno sdoppiamento dell'intenzionalità del rimemorare che separi il *posto* dal contenuto. Ecco perché la prospettiva del posto viene chiamata da Husserl una intenzione non intuitiva, 'vuota'. La fenomenologia della coscienza interna del tempo si sforza qui di dare conto, mediante un gioco complesso di intenzionalità sovrapposte, della *forma* pura della successione: quest'ultima non è più un presupposto dell'esperienza, come in Kant, bensì il correlato delle intenzioni aperte sulla connessione temporale prescindendo dai contenuti rimemorati; questa connessione è allora intesa come l'"alone' oscuro di ciò che è attualmente rimemorato, analogo al retroterra spaziale delle cose percepite. Ormai, ogni cosa temporale sembra distinguersi rispetto al fondale rappresentato dalla forma temporale nella quale il gioco delle intenzionalità descritte l'inserisce.

Ci si può meravigliare del fatto che Husserl abbia a tal punto privilegiato il *ricordo* a scapito dell'*attesa*. Diverse ragioni sembrano aver concorso a questo apparente squilibrio. La prima deriva dalla preoccupazione principale di Husserl, che è quella di risolvere il problema della *continuità* del tempo senza fare ricorso ad una operazione di sintesi di tipo kantiano e brentaniano; ora, la distinzione tra ritenzione e rimemorazione basta a risolvere il problema. Inoltre, la distinzione tra futuro e passato suppone che sia stato dato alla caratteristica futuro o passato un senso formale; ora la duplice intenzionalità del rimemorare risolve il problema, salvo introdurre per anticipazione l'attesa nel ricordo stesso come futuro del rimemorato. Husserl, per conseguenza, non crede di poter trattare tematicamente dell'attesa (par. 26), prima d'aver fissato la duplice intenzionalità del rimemorare (par. 25). È nell'alone temporale del presente che il futuro prende posto e che l'attesa può essere inserita come una intenzione vuota. In modo ancor più fondamentale, non sembra che Husserl abbia concepito la possibilità di trattare direttamente dell'attesa. Essa non può essere il corrispettivo del ricordo che 'riproduce' una esperienza presente, ad un tempo intenzionale e ritenzionale. In tal senso, l'attesa è 'produttrice' a modo suo. Posto di fronte a tale 'produzione' Husserl sembra impotente, senza dubbio in ragione del primato della fenomenologia della percezione, che la messa fuori circuito del tempo obiettivo sospende senza abolirlo. Solo la filosofia di Heidegger, chiaramente centrata sulla *cura* e non sulla *percezione*, potrà togliere le inibizioni che paralizzano l'analisi husserliana dell'attesa. Husserl concepisce l'attesa solo come anticipazione di percezione: « Ciò che si aspetta è, per essenza, qualcosa che sarà percepito » [56-57] (87). E quando la percezione aspettata arriva, quindi diviene presente, il presente della attesa è diventato il passato di questo presente. In tal modo il problema dell'attesa ci riconduce a quello del ricordo primario che resta l'asse principale delle *Lezioni*[29].

L'inserimento (*Einordnung*) della riproduzione nella connessione del tempo interno apporta così un correttivo decisivo alla opposizione tra il 'quasi' della riproduzione e l'originario del blocco costituito dalla percezione e dalla ritenzione. Più si insiste sul carattere tetico del ricordo,

[29] L'affermazione secondo la quale « a parte queste differenze, l'intuizione aspettativa ha esattamente la stessa originarietà e originalità della intuizione di passato » (*ibid.*) troverà la sua piena giustificazione solo in una filosofia che metterà la Cura al posto occupato dalla percezione nella fenomenologia di Husserl.

per opporlo alla coscienza d'immagine (par. 28), più lo si inserisce nella medesima corrente temporale che è quella della ritenzione: « Rispetto a questa coscienza d'immagine, le riproduzioni hanno il carattere della presentificazione originaria (*Selbstvergegenwärtigung*) ...Il ricordo è presentificazione originaria nel senso del passato » [59] (89). Sembra ormai che la caratteristica passata unifichi il ricordo secondario e il ricordo primario sotto il segno del « già-stato presente » [59] (89). Anche se si perde di vista il carattere formale di questa inserzione, la caratteristica di passato ormai comune alla riproduzione e alla ritenzione, è inseparabile dalla costituzione del tempo interno, in quanto connessione unitaria di tutti i vissuti. È il carattere *tetico* della riproduzione del passato che è l'agente più efficace di tale allineamento del ricordo secondario e del ricordo primario sotto il segno del passato.

Ecco forse perché la riproduzione è chiamata una modificazione, allo stesso titolo della ritenzione. In questo senso l'opposizione tra *quasi* e *originario* è lungi dall'essere l'ultima parola circa il rapporto tra ricordo secondario e ricordo primario. Occorreva, anzitutto, opporli per meglio suturare coscienza ritenzionale e coscienza impressionale, contro Kant e Brentano. Bisognava, poi, accostarle per garantire meglio la loro comune inserzione nell'unico flusso temporale—per quanto *formale* sia questa connessione unitaria. Ma neppure si deve dimenticare che questo carattere *formale* deriva a sua volta dalla seconda intenzionalità del rimemorare che preserva il carattere concreto dell'"intenzione di contorno' (*Umgebungsintention* [61] (91)) a questa connessione formale.

L'ultimo problema posto dalla seconda sezione delle *Lezioni* è quella di sapere se, come contropartita della messa fuori circuito del tempo obiettivo, la *Fenomenologia della coscienza interna del tempo* ha contribuito alla costituzione del tempo obiettivo.

La riuscita di questa costituzione sarebbe la sola verifica della fondatezza della procedura iniziale di riduzione. Nelle *Lezioni*—quanto meno negli ultimi paragrafi (30-33) della seconda sezione—troviamo soltanto l'abbozzo di questa dimostrazione. Diremo più avanti, esaminando la terza sezione, perché Husserl non ha indirizzato le sue ricerche in questa direzione.

L'inserzione della ritenzione e della ri-produzione (quando quest'ultima aggiunge un carattere tetico al puro 'come se') nella connessione del tempo interno è la base sulla quale si edifica il tempo, nel senso obiettivo del termine, come ordine seriale indifferente ai contenuti che lo riempiono. La nozione di 'situazione temporale' (*Zeitstelle*) è il concetto-

chiave di questo passaggio dal soggettivo all'oggettivo, meglio dalla 'materia' del vissuto alla sua 'forma' temporale. In effetti è la 'situazione temporale' quella che permette di applicare la caratteristica del presente, del passato, del futuro a dei 'vissuti' materialmente differenti. Ma come Husserl ha operato con un solo atto la riduzione del tempo, così procede con prudenza a questa obiettivazione dei caratteri formali della temporalità. Comincia con l'opporre l'obiettività formale delle posizioni temporali all'obiettività materiale dei contenuti di esperienza; i due fenomeni sono in effetti l'uno il rovescio dell'altro, e il loro contrasto costituisce una buona introduzione al problema posto. Da un lato, in effetti, la stessa intenzione *obiettiva*—l'apertura ad un oggetto identico—è conservata malgrado la modificazione che fa sì che l'impressione messa da parte dalla novità di un nuovo presente, perde il suo carattere di 'ora' e affonda nel passato; dall'altro, la medesima situazione temporale è attribuita a dei contenuti vissuti, *nonostante* le loro differenze materiali. È in questo senso che l'identità extra-temporale dei contenuti, in un caso, e l'identità della situazione temporale di contenuti materiali altri, nell'altro caso, giocano in senso inverso. Da un lato stessa 'consistenza' (*Bestand*), ma 'ricaduta' temporale diversa; dall'altro, identica situazione temporale, ma 'consistenza' differente. Husserl parla, a questo proposito, di antinomia apparente (inizio par. 31): si tratta in effetti di una individuazione contrastata, a causa dell'identità oggettuale e per l'identità di situazione temporale.

È sciogliendo l'identità di situazione temporale dall'identità oggettuale che si accede alla problematica del tempo obiettivo: questo, in effetti, consiste nella retrocessione di una « situazione fissa nel tempo » [65] (95). Ora tale operazione fa problema nella misura in cui essa *contrasta* con la *discesa* che fa sprofondare il suono presente nel passato. Ritroviamo, grazie alla deviazione rappresentata dal problema dell'identità di situazione temporale, un problema eminentemente kantiano: « Il tempo è rigido, eppure il tempo fluisce. Nel flusso temporale, nel continuo scadere nel passato, si costituisce un tempo che non fluisce, assolutamente fisso, identico, obiettivo. Questo è il problema » [64] (94). Ora la modificazione ritenzionale pare faccia comprendere la *ricaduta* nel passato, non la *fissità* della situazione nel tempo. Non sembra che l'identità del *senso*, nel trascorrere delle fasi temporali, possa fornire la risposta cercata, dal momento che si è visto che l'identità di contenuto e l'identità di posto formano a loro volta contrasto e si è riconosciuto che la seconda è la chiave della prima. Sembra che Husserl consideri come legge

d'essenza il fatto che la *ricaduta* di un medesimo suono nel passato implichi la referenza ad una situazione temporale fissa: « È nell'essenza del flusso modificatore che tale posto temporale sussiste identico, e necessariamente identico » [64] (95). Certo, a differenza di quella che è l'intuizione *a priori* di Kant, la forma del tempo non si sovrappone ad un puro diverso, poiché il gioco delle ritenzioni e delle rappresentazioni costituisce un tessuto temporale fortemente strutturato. Resta comunque vero che questo stesso gioco esige un momento formale che non sembra poter produrre. Le ultime pagine della sezione II sono da Husserl dedicate a colmare questo scarto.

Si sforza di dimostrare che la situazione temporale di una impressione che, da presente, diviene passata, non è affatto estrinseca al movimento stesso di retrocessione nel passato. *È modificando la sua distanza rispetto al presente che un avvenimento prende posto nel tempo.* Husserl stesso non è pienamente soddisfatto del suo tentativo di legare la situazione temporale alla ricaduta stessa, cioè al distanziarsi dal punto di origine: « Ma con la conservazione dell'individualità degli istanti nel loro risprofondare nel passato non abbiamo ancora la coscienza di un tempo unitario, omogeneo, obiettivo » [69] (98). La spiegazione precedente si è basata solo sulla ritenzione, la quale apre soltanto ad un campo temporale ristretto. Bisogna piuttosto fare appello al rimemorare e più precisamente al potere di trasporre ogni istante, respinto nel processo di ritenzione, in un punto zero, in un quasi-presente, e questo in modo ripetuto. Ciò che viene così *riprodotto*, è la posizione del punto zero come punto di origine per nuove ricadute, mediante una presa di distanza di secondo grado. « Questo processo va pensato, evidentemente, come proseguibile in modo illimitato anche se, in pratica, viene ben presto a mancare l'attualità del ricordo » [70] (98). Questa annotazione è di grandissimo interesse per il passaggio dal tempo del ricordo al tempo storico che supera la memoria di ciascuno. Una transizione viene assicurata grazie al rimemorare, grazie alla trasposizione di qualsiasi punto del passato in un quasi-presente, e questo senza fine. Resta il problema, così credo, di sapere se questa estensione immaginaria del campo temporale, grazie alla mediazione di una serie senza fine di quasi-presenti, stia al posto di una genesi del « tempo obiettivo unico, con un ordine fisso unico » (*ibid.*).

Riprende vigore la medesima esigenza, quella di un « ordine lineare, secondo il quale ogni e qualunque tratto di tempo (e anche quello riprodotto senza continuità con l'attuale campo temporale) deve per forza es-

sere una porzione di un'unica catena che arriva fino all'«ora' attuale» [71] (99). Ogni volta che si tenta di derivare il tempo obiettivo dalla coscienza interna del tempo, il rapporto di priorità si rovescia: « Perfino un tempo fantastico e arbitrario obbedisce all'esigenza per cui, se deve poter essere pensato come un tempo reale (ossia: come tempo di un qualche oggetto temporale) bisogna che sia un tratto all'interno dell'unico ed unitario tempo obiettivo » [71] (99). Husserl si ritrae qui dietro « alcune leggi 'a priori' temporali » (titolo del par. 33) che fanno del dato delle *situazioni temporali* l'oggetto di una evidenza immediata: per esempio che due impressioni abbiano « lo stesso posto temporale assoluto » (*ibid.*). Fa parte dell'essenza *a priori* di questo stato di cose che queste due impressioni siano simultanee e rimandino ad un solo 'ora'.

Sembra che Husserl abbia atteso dalla nozione di situazione temporale, strettamente legata al problema di ritenzione e di rimemorazione, la possibilità per una costituzione del tempo obiettivo che non presupponga ogni volta il risultato dell'operazione costituente [30].

Il senso autentico dell'impresa husserliana risulterà chiaro solo nella terza sezione. Si tratta di raggiungere, nel percorso dei gradi di costituzione, il terzo livello, quello del *flusso assoluto*. Il primo livello comprendeva le cose dell'esperienza nel tempo obiettivo; è quello che è stato messo fuori circuito all'inizio dell'opera e che si è cercato di costituire alla fine della seconda sezione. Il secondo livello era quello delle unità immanenti del tipo degli oggetti temporali: è a questo livello che s'è sviluppata tutta l'analisi precedente. Ora, in rapporto al terzo livello, le unità che si disegnano al secondo sono ancora delle unità *costituite*. Questo terzo livello è quello del « flusso assoluto della coscienza, costitutivo del tempo » [73] (101) [31].

[30] Ci si può chiedere, comunque, se l'apparizione del vocabolario della 'forma', al quale si ricongiunge quello del 'posto' o situazione temporale, non è forse l'indizio della funzione direttrice segretamente esercitata dalla rappresentazione del tempo obbiettivo nel corso della descrizione pura. Tutto avviene come se l'idea di successione lineare unica servisse come guida teleologica per cercare e trovare, nel rapporto tra l'intenzionalità seconda della rappresentazione e l'intenzionalità prima della ritenzione, una approssimazione il più possibile stretta dell'idea di successione lineare. Il presupposto si nasconde sotto le leggi aprioriche che Husserl decifra nella costituzione del flusso. Bisogna avere presente allo spirito questa obiezione continuamente risorgente, per comprendere il ruolo strategico della terza sezione dell'opera. È qui che si scopre l'autentica ambizione dell'impresa husserliana.

[31] « Noi dobbiamo dovunque distinguere: la coscienza (il flusso), l'apparizione

Che tutti gli oggetti temporali debbano essere trattati come unità *costituite*, ciò deriva da molteplici presupposti che l'analisi precedente ha dovuto dare provvisoriamente per scontati: e cioè che oggetti temporali *durano*, vale a dire conservano una unità specifica attraverso il processo delle modificazioni temporali, e che i cambiamenti degli oggetti sono più o meno *rapidi* in rapporto alla medesima durata. Per contrasto, se il flusso assoluto della coscienza ha qualche senso bisogna rinunciare a prendere come base d'appoggio una qualsiasi identità, anche quella degli oggetti temporali, dunque anche a parlare di velocità relativa. Qui non c'è più 'qualche cosa' che duri. Si può già vedere l'audacia dell'operazione: appoggiarsi esclusivamente sulla *modificazione* in quanto tale grazie alla quale la « continuità di adombramenti » [74] (102) costituisce un *flusso*. Se ne coglie altresì tutta la difficoltà: « *Per tutto questo ci mancano i nomi* » [75] (102); delle due l'una, o noi nominiamo il costituente—il flusso—a partire da ciò che è costituito (fase presente, continuità di passato nella ritenzione, ecc.); oppure facciamo credito a delle *metafore*: flusso, punto d'origine, sgorgare, sprofondare, ecc. Era già difficile scavare sotto l'oggetto trascendente e mantenersi al livello dell'*apparizione*, quello dell'oggetto immanente o oggetto temporale; la scommessa è ora quella di scavare sotto l'oggetto immanente e di fissarsi al livello in cui la coscienza è il flusso, in cui qualsiasi coscienza di... è « momento del flusso ». Il problema è quello di sapere se si è condannati ad un semplice transfert di vocabolario, grazie al quale le medesime analisi condotte una prima volta in termini di *apparizione*, sarebbero riprese una seconda volta in termini di *coscienza*: coscienza percettiva, coscienza ritenzionale, coscienza riproduttrice, ecc. Diversamente, come si saprebbe che il tempo immanente è *uno*, che implica la simultaneità delle durate di uguale lunghezza, la determinazione secondo il prima e il dopo [76] (102-103)?

Tre problemi sono così posti: la forma d'unità che lega i flussi in un unico flusso; la forma comune dell'"ora' (origine della simultaneità); la continuità dei modi di decorso (origine della successione).

A proposito dell'unità del *flusso*, si può dire questo soltanto: « Il tempo immanente si costituisce come uno per tutti gli oggetti e i processi immanenti. Correlativamente, la coscienza del tempo relativa a ciò che è immanente è un'unità totale » [77] (104). Ma quale accesso distinto abbiamo a questo 'insieme', questo 'ad un tempo', questo 'onni-ingloban-

(l'oggetto immanente), l'oggetto trascendente (quando l'oggetto immanente non è un contenuto) » (*ibid.*).

te' che fa sì che il decorso di qualsiasi oggetto e di qualsiasi processo costituisca una « forma di decorso omogenea ed identica per l'intero insieme » (*ibid.*)? Il problema è il medesimo per la *forma* dell'"ora', identica per un gruppo di *sensazioni* originarie, e per la *forma* identica del decorso che trasforma indifferentemente la coscienza di 'ora' in coscienza di un anteriore. Husserl si limita a rispondere: « Ma cosa significa questo? Non si può rispondere che dicendo 'Guarda' » (*ibid.*). Sembra che le condizioni *formali* dell'esperienza che Kant considerava come presupposti, siano semplicemente trattate come intuizioni. L'originalità del terzo livello consiste nel mettere fuori circuito gli oggetti temporali e a *formalizzare* i rapporti tra punto d'origine, ritenzione e protensione, senza tener conto delle identità, anche immanenti che vi si costituiscono, in una parola a formalizzare il rapporto tra l'"ora' originario e le sue modificazioni. Ma questo è possibile senza l'appoggio di qualche obbiettività costituita?

Husserl non ha ignorato il problema: « Come è possibile sapere (*wissen*) che il flusso di coscienza costituisce la sua propria unità? » [81] (107). La risposta deve essere cercata in uno sdoppiamento di intenzionalità entro lo stesso fenomeno di ritenzione. Una prima intenzionalità si volge verso l'oggetto temporale, il quale, pur essendo immanente, è già una unità costituita; la seconda si volge verso i *modi* di originarietà, di ritenzione, di rimemorazione. Si ha quindi a che fare con due processi analoghi e contemporanei (« è nell'uno ed unico flusso della coscienza che si costituisce l'unità temporale immanente del suono e, insieme, l'unità del flusso stesso della coscienza » [80] (106)). Husserl non è insensibile al carattere paradossale di questa dichiarazione: « Per strano (se non, a tutta prima, addirittura controsenso) che possa sembrare è proprio così: il flusso di coscienza costituisce la sua propria unità » (*ibid.*). È ancora in una *eidetica* che si coglie la differenza tra uno sguardo che si dirige verso ciò che è costituito attraverso fasi di decorso e uno sguardo che si porta sul flusso. Possiamo, allora, riprendere tutte le analisi precedenti della ritenzione, della ritenzione di ritenzioni ecc., in termini di flusso e non più di oggetto temporale. In tal modo, l'intenzionalità dell'auto-costituzione del flusso stesso è distinta dall'intenzionalità che, per sovrapposizione di fasi, costituisce il suono in oggetto temporale. Questa duplice intenzionalità era stata di fatto anticipata fin dalla seconda sezione, quando era stata distinta l'identità della *situazione* temporale dall'identità del *contenuto* e, cosa ancor più fondamentale, quando si era distinto tra il *modo* di decorso della durata e l'unità degli aspetti tem-

porali che vi si costituisce.

Al tempo stesso ci si può chiedere quale reale progresso rappresenti il passaggio al terzo livello, se le due intenzionalità sono inseparabili. Il passaggio dall'una all'altra consiste in una dislocazione dello sguardo piuttosto che in una schietta messa fuori circuito come nel passaggio dal primo al secondo livello. In questa dislocazione dello sguardo, le due intenzionalità non smettono di rinviarsi reciprocamente: « Vi sono quindi, intrecciate nell'unico flusso di coscienza, *due intenzionalità* unite inscindibilmente e necessarie l'una all'altra come due lati di una sola cosa » [83] (109). In altri termini, per avere qualche cosa che duri, ci vuole un flusso che si costituisca da sè. Per questo, *il flusso deve autoapparire*. Husserl ha ben colto l'aporia che si annuncia all'orizzonte, quella di una regressione all'infinito: l'autoapparizione del flusso non esige forse un secondo flusso nel quale il primo appare? No, dice, la riflessione non esige un tale sdoppiamento: « È lo stesso flusso che si costituisce in se stesso come fenomeno » [83] (109). Su questa *autocostituzione* si chiude l'impresa di una fenomenologia *pura*. Per essa, Husserl rivendica la stessa evidenza che la sua fenomenologia attribuisce alla percezione interna. C'è anzi una « coscienza di evidenza relativa alla durata » [85] (111), tanto indubitabile quanto quella dei contenuti immanenti. Ma il problema resta: la coscienza di evidenza della durata può bastare a se stessa senza quella di una coscienza *percettiva*?

Due punti dell'argomentazione di Husserl sull'evidenza della durata meritano d'essere sottolineati; il primo concerne l'evidenza di quello che è l'aspetto principale del flusso: la sua *continuità*. È con una unica e chiara affermazione che Husserl attesta l'evidenza dell'*unità* del flusso e quella della sua *continuità*; l'unità del flusso è una unità senza fratture; la diversità tra due tratti di tempo è precisamente una differenza, non una separazione (*verschieden* non *ge-schieden*) [86] (111). « Discontinuità presuppone continuità, sia nella forma della durata senza mutamento sia in quella del costante mutamento » [86] (111). L'asserzione merita d'esser rilevata, in ragione degli echi che suscita nella discussione contemporanea circa la discontinuità dei paradigmi o delle diverse forme di *episteme*. Per Husserl non c'è alcun dubbio: si pensa la discontinuità solo a partire dalla continuità, che è il tempo stesso. Ma il problema ritorna: come possiamo saperlo, al di fuori della mescolanza tra intenzionalità trascendente (verso l'oggetto) e intenzionalità longitudinale (verso il flusso)? E non a caso Husserl si vede costretto a basarsi nuovamente sulla continuità di svolgimento di un oggetto temporale, quale è il suo-

no. Bisognerebbe allora comprendere così l'argomentazione: non si può distinguere la discontinuità in un punto dell'esperienza, se la continuità del tempo non è attestata da qualche altra esperienza senza frattura. La differenza non può essere, per così dire, che locale, là dove manca la sovrapposizione tra coscienza originaria e coscienza intenzionale. Tutt'al più si può dire che continuità e discontinuità sono intrecciate nella coscienza dell'unità del flusso, come se lo scarto nascesse dalla continuità e reciprocamente [32]. Ma, per Husserl, la continuità avvolge le differenze: « In ogni caso però, e non solo nel caso del mutamento continuo, la coscienza dell'"altrimenti', della diversità, presuppone una unità » [87] (112).

Il secondo punto che deve ancora trattenerci riguarda l'evidenza di un altro aspetto decisivo del flusso: il primato dell'impressione presente in rapporto alla riproduzione, nell'ordine dell'originario [33]. In un senso lo sappiamo già: l'intera teoria della riproduzione riposa sulla differenza tra il 'come se' e l'originariamente presente. La ripresa del medesimo problema al livello più fondamentale non è senza significato: a prezzo di una certa contraddizione con l'analisi precedente, che insisteva sulla spontaneità e sulla libertà della riproduzione, ora viene sottolineato piuttosto il carattere ricettivo e passivo della riproduzione. L'avvicinamento sul piano ricettivo, unendosi alla corrispondenza da parola a parola tra ri-produzione e produzione, apre la strada all'affermazione, assai più carica di senso, secondo la quale la presentificazione è a suo modo una impressione e una impressione presente: « In un certo senso, quindi, tutti i vissuti sono impressi, ne abbiamo coscienza mediante impressioni » [89] (113) [34]. È la conversione dell'intera analisi del secondo livello al

32 « L'originaria intenzione d"ora', via via che si mantiene nella propria individualità, appare in una nuova e sempre nuova coscienza di simultaneità come porta insieme con intenzioni che rivelano una differenza vieppiù crescente quanto più le sono temporalmente lontane. Ciò che dapprima coincide e poi quasi coincide diverge sempre più, vecchio e nuovo non appaiono più come essenzialmente proprio lo stesso, bensì come sempre altro e sempre più estraneo, nonostante la comunanza del genere. Ecco dunque come nasce la coscienza del 'pian piano mutato', della distanza crescente nel flusso di una costante identificazione » [87] (112).

33 I paragrafi 42-45 sono connessi debolmente a quanto li precede. L'editore tedesco delle *Lezioni* li considera posteriori al 1911. Tale carattere relativamente tardivo conferma l'ipotesi secondo la quale questo ultimo tocco aggiunto ai manoscritti sarebbe l'ultima parola.

34 Non si può non pensare alla tesi agostiniana, secondo la quale il ricordo è un presente di cose passate, grazie al carattere di impressione di una immagine impressa nello spirito.

livello fondamentale della coscienza che permette di dire che il ritorno di un ricordo alla superficie è un ritorno presente e, in questo senso, una impressione. La differenza tra ri-produzione e produzione non è certo cancellata, ma essa perde il suo carattere di *frattura*: « Ogni presentificazione è però a sua volta presente originariamente mediante una coscienza impressionale » [90] (113)[35].

La tesi della continuità del flusso è così rafforzata grazie a questa onnipresenza della coscienza impressionale. L'unità della cosa trascendente (primo livello) si edifica su quella delle apparizioni e delle apprensioni immanenti (secondo livello); quest'ultima a sua volta, si fonda sull'unità della coscienza impressionale (terzo livello): dietro l'impressione non c'è più « coscienza in cui sia, a sua volta, oggetto di coscienza » (*ibid.*) La gerarchia: oggetto (primo livello), apparizione (secondo livello), impressione (terzo livello), rinvia all'ultimo, il flusso assoluto: « Le unità immanenti si costituiscono nel flusso delle molteplicità temporali d'adombramento » [91] (116).

Il tempo stesso deve essere finalmente considerato a tre livelli: tempo obiettivo (primo livello), tempo obiettivato degli oggetti temporali (secondo livello), tempo immanente (terzo livello). « La successione originaria dei momenti d'apparizione, in virtù delle ritenzioni fondatrici di tempo ecc., costituisce l'apparizione (mutata o immutata) come unità temporale-fenomenologica » [94] (118).

Il problema è quello di sapere se l'analogia di costituzione delle unità immanenti e trascendenti riaffermate *in fine* [94] (118) non condanni forse l'intera impresa alla circolarità. La fenomenologia della coscienza interna del tempo porta, in ultima istanza, sull'intenzionalità immanente intrecciata con l'intenzionalità obiettivante. Ora la prima si basa, infatti, sul riconoscimento, che solo la seconda può darle, di un qualche cosa che dura. Tale presupposto è, come vedremo, lo stesso che Kant espone, nella successione delle tre *Analogie dell'esperienza,* sotto il titolo della permanenza, della successione regolata e dell'azione reciproca.

2. *L'invisibilità del tempo: Kant*

Non mi attendo affatto da un ritorno a Kant la confutazione di Husserl, così come non ho chiesto ad Aristotele di sostituirsi ad Agostino.

[35] L'originale tedesco dice: « *in dem es impressional bewusst ist* ».

Anzitutto cerco in Kant la ragione dei ripetuti prestiti che la fenomenologia husserliana della coscienza interna del tempo ha operato nei confronti delle strutture del tempo obiettivo, che questa fenomenologia pretende non solo di mettere fuori circuito ma di costituire. A questo proposito ciò che Kant rifiuta non sono le analisi fenomenologiche di Husserl, ma la loro pretesa di sottrarsi a qualsiasi referenza ad un tempo obiettivo e a raggiungere, mediante riflessione diretta, una temporalità purificata da qualsiasi prospettiva trascendente. Per contro, vorrei mostrare che Kant non può, per parte sua, costruire i presupposti riguardanti un tempo che non appare mai come tale, senza operare dei prestiti nei confronti di una fenomenologia implicita del tempo, che non è mai formulata come tale, perché il modo trascendentale della riflessione la *occulta*. Questa duplice dimostrazione ripete, ad un livello diverso, quella che abbiamo in precedenza condotto, mettendo a confronto i dati della psicologia agostiniana e della fisica aristotelica. Diremo, per finire, quello che una dialettica moderna che mette in gioco il rapporto tra soggettività e oggettività aggiunge alla dialettica antica che pone di fronte tempo dell'anima e tempo del movimento.

Ciò che oppone, nel modo più evidente, Kant a Husserl è l'asserzione del carattere *indiretto* di tutte le asserzioni sul tempo. Il tempo non appare, è una condizione dell'apparire. Questo stile di argomentazione, diametralmente opposto all'ambizione husserliana di fare apparire il tempo in quanto tale, è completa soltanto nell'*Analitica del giudizio* e in modo singolare nelle *Analogie dell'esperienza*. Pure, se ne possono cogliere i lineamenti già nell'*Estetica trascendentale*.

Sarebbe sbagliato credere che assegnando allo spazio e al tempo lo statuto di intuizione *a priori*, Kant abbia conferito all'asserzione di tale statuto un carattere ugualmente intuitivo. A questo proposito, l'assegnazione del tempo al senso interno non deve far nascere illusioni; in tutta la *Critica della Ragion pura*, e più ancora nella seconda edizione, il senso interno non smette di perdere il diritto di costituirsi come sorgente distinta della conoscenza di sè [36]. Se qualche implicazione fenomenologica può essere ritrovata qui, sta nella referenza, mai tematizzata, al

[36] Fin dalla prima edizione della *Critica della Ragion Pura*, l'avvertimento è chiaro: « Il senso interno, mediante il quale lo spirito (*das Gemüt*) intuisce se stesso, o un suo stato interno, non ci dà invero nessuna intuizione dell'anima stessa, come di un oggetto » [A 22, B 37] (68) (tr. it. Laterza, Bari 1963). L'essenziale della critica dei paralogismi che segnano la psicologia razionale (*Dialettica trascendentale*, A 341-405, B 399-432) è qui contenuto.

Gemüt[37]: la primissima definizione dell'intuizione come rapporto immanente agli oggetti in quanto dati è sospesa alla nozione di uno « spirito (*Gemüt*) modificato in certo modo » [A 19, B 33] (65). La definizione che segue—« La capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni nel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilità »— non manca di una certa movenza fenomenologica; analogamente, senso esterno e senso interno riposano su una *Eigenschaft unseres Gemüts* [A 22, B 37]. Ma il nocciolo fenomenologico delle definizioni prime dell'*Estetica* è subito inserito nella distinzione, peraltro assai antica, tra la materia, che diviene il « diverso », e la forma di cui si dice che « deve trovarsi per tutti bella e pronta a priori nello spirito (*im Gemüt*) per applicarsi a tutti i [fenomeni] » [A 20, B 34] (66). Il metodo di duplice astrazione, grazie al quale una prima volta la sensibilità è isolata dal pensiero mediante concetto, e una seconda volta al livello stesso della sensibilità, la forma è separata dal diverso, non si appoggia ad alcuna evidenza e riceve solo dall'intera *Critica* la sua giustificazione indiretta.

Tale giustificazione prende, nell'*Estetica trascendentale*, la forma di una argomentazione essenzialmente confutatoria. Così l'interrogativo che apre l'*Estetica*—interrogativo squisitamente ontologico—« che cosa sono dunque lo spazio e il tempo? » [A 23, B 37] (68), consente solo quattro soluzioni: sono sia delle sostanze, sia degli accidenti, sia delle relazioni reali, sia delle relazioni che dipendono dalla costituzione soggettiva del nostro *Gemüt*. La quarta soluzione è la conseguenza dell'eliminazione delle prime tre, sulla base di argomentazioni riprese dagli Antichi o da Leibniz[38]. Questo stile di confutazione spiega la forma di *prova per assurdo* che assume l'argomentazione a favore della quarta soluzione, quella stessa di Kant: « Ma, se uscissimo dalla condizione soggettiva nella quale soltanto possiamo conseguire un'intuizione esterna, dal modo, cioè in cui possiamo venir modificati dagli oggetti, l'idea di spazio non significherebbe più nulla » [A 26, B 42] (72). E più avanti,

[37] Il testo citato nella nota precedente così continua: « Ma c'è tuttavia una forma determinata per la quale soltanto è possibile l'intuizione del suo stato interno, in modo che tutto ciò che spetta alle determinazioni interne vien rappresentato in rapporti di tempo » (*ibid.*).

[38] G. Martin (in *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Kölner Universitätsverlag, Colonia 1951, pp. 19-24) ha perfettamente caratterizzato la forma ontologica del problema e sottolineato il ruolo della confutazione di Newton da parte di Leibniz nell'eliminazione della terza soluzione. Toccava a Kant sostituire alla soluzione di Leibniz che faceva dello spazio e del tempo dei *phaenomena Dei*, un'altra che ne facesse delle rappresentazioni dello spirito umano.

a proposito del tempo: « Se noi facciamo astrazione dalla nostra maniera di intuire internamente noi stessi e di cogliere mediante codesta intuizione anche le intuizioni esterne nella facoltà rappresentativa... il tempo non è più nulla » [A 35] (79).

Il carattere non-intuitivo delle proprietà del tempo in quanto intuizione *a priori* è particolarmente sottolineato dalla priorità data all'esame dello spazio in rapporto al tempo nell'*Estetica*. Si vede bene perché: lo spazio dà luogo ad una 'esposizione trascendentale' che non ha un equivalente della medesima ampiezza sul versante del tempo, e questo in ragione del peso della geometria, per la quale lo spazio costituisce un ambito di costruttività. Proprio perché la geometria è una scienza di relazioni, lo spazio può non essere né sostanza né accidente ma relazione di esteriorità. Più ancora, proprio perché la geometria si basa su proprietà non analiticamente dimostrabili, le proposizioni sullo spazio (e per analogia sul tempo) devono consistere in giudizi sintetici e non analitici. Il carattere costruttivo della geometria e il suo carattere assiomatico vanno di pari passo e tendono a costituire una sola argomentazione. Per contro, il carattere intuitivo dello spazio è inseparabile dalle argomentazioni concernenti la prova mediante costruzione in geometria [39].

È questo il cuore dell'*esposizione trascendentale* del concetto di spazio, il cui carattere non intuitivo è fuori discussione: « Per esposizione trascendentale intendo la definizione di un concetto, come principio dal quale si possa scorgere la possibilità di altre conoscenze sintetiche *a priori* » [A 25, B 40] (71). Ora l'esposizione trascendentale del tempo è esat-

[39] Su questa interpretazione dell'*Estetica trascendentale* in funzione dell'assiomatizzazione della scienza matematica e della costruttività delle entità matematiche entro uno spazio euclideo, cfr., G. Martin, *op. cit.*, pp. 29-36. L'eccellente interprete di Kant rinvia alla lettura della dottrina trascendentale del *Metodo*, cap. I, sez. I, A 713, B 741: « La conoscenza filosofica è conoscenza razionale per concetti, la matematica per costruzione di concetti » (56) ora costruire un concetto, vuol dire rappresentare (*darstellen*) *a priori* l'intuizione che gli corrisponde. Nella seconda delle « Osservazioni generali sull'Estetica trascendentale », Kant istituisce, in questi termini, la giunzione tra il carattere intuitivo dello spazio e del tempo e il carattere relazionale e costruttivista delle scienze che essi rendono possibili: « Tutto ciò che nella nostra conoscenza appartiene all'intuizione... non contiene altro che semplici rapporti » [B 67] (69). Ritorneremo più avanti sul seguito di questo testo [B 67-68] dove si dice del tempo come di ciò in cui noi *collochiamo* le nostre rappresentazioni e dove il tempo è legato alla *Selbstaffektion* grazie alla nostra propria azione. È notevole che sia ancora grazie al *Gemüt* che questo possa essere detto « fenomenologicamente ».

tamente costruita sul modello di quella dello spazio, come è ben sintetizzato da questa semplice frase della seconda edizione: « Il nostro concetto del tempo spiega dunque la possibilità di tante conoscenze sintetiche a priori, quante ce ne propone la teoria generale del moto, che non ne è poco feconda » [B 49] (77).

Quanto all'esposizione *metafisica* che precede l'*esposizione trascendentale*, si basa sul parallelismo rigoroso delle proprietà dello spazio e del tempo; e l'argomentazione presenta, in entrambi i casi, uno stile strettamente confutatorio. Le prime due argomentazioni stabiliscono lo statuto non empirico. La prima argomentazione che G. Martin dichiara 'platonizzante', fissa il carattere non empirico del tempo così come dello spazio: non sarebbe possibile percepire due avvenimenti come simultanei o successivi se la rappresentazione del tempo non servisse da fondamento all'apprensione di questi predicati temporali dell'esperienza percettiva. Una nuova argomentazione, di stile più 'aristotelizzante', per il fatto che instaura un ordine di preferenza, stabilisce che il tempo potrebbe essere svuotato di tutti i suoi avvenimenti, come lo spazio di tutti i suoi contenuti, senza che il tempo venga così soppresso: la sua preminenza a riguardo degli avvenimenti è giustificata da questa sola esperienza di pensiero. Secondo la terza argomentazione, lo spazio e il tempo non potrebbero essere dei concetti discorsivi, vale a dire generici; così come noi non possiamo rappresentarci che un solo spazio di cui i diversi spazi sono delle parti (non le specie di un concetto), analogamente tempi differenti non potrebbero essere che successivi; questo assioma che pone l'unidimensionalità del tempo non è prodotto dall'esperienza, ma presupposto da essa. Il carattere intuitivo e non discorsivo del tempo ne deriva di conseguenza. Se, in effetti, tempi differenti sono solo delle parti del medesimo tempo, il tempo non si comporta come un genere in rapporto a delle specie: è un singolare collettivo. Quarta argomentazione: il tempo come lo spazio è una grandezza infinita data; la sua infinità non implica niente altro che la necessità di considerare ogni tempo come determinato, ogni tratto di tempo come una limitazione dell'unico tempo.

Prescindiamo per il momento da una valutazione della fenomenologia implicita a tale argomentazione—ci torneremo sopra subito—l'accento principale resta collocato sul *carattere di presupposizione* di qualsiasi asserzione sul tempo: questo carattere non è separabile dallo statuto relazionale e puramente formale del tempo così come dello spazio; più precisamente, « il tempo è la condizione formale *a priori* di tutti i fenomeni in generale »; lo è a titolo immediato per tutti i fenomeni interni, a

titolo mediato per tutti i fenomeni esterni. Ecco perché il discorso dell'*Estetica* è quello della presupposizione e non quello del vissuto: l'argomentazione regressiva prevale sempre sulla visione diretta. A sua volta, questa argomentazione regressiva assume la forma privilegiata dell'argomentazione per assurdo: « Il tempo è nient'altro che la forma delle nostre intuizioni interne. Se si toglie da esso la condizione speciale della nostra sensibilità, sparisce anche il concetto di tempo: esso non appartiene agli oggetti stessi, ma semplicemente al soggetto che li intuisce » [A 37] (81)[40].

Che una fenomenologia embrionale sia ad un tempo *implicata* e *rimossa* dall'argomentazione trascendentale, talune annotazioni della *Dissertazione del 1770* riguardante il tempo lo attestano, notazioni che non sono la semplice replica dell'analisi dello spazio[41]. Non è un caso, a questo proposito, se nella *Dissertazione* la considerazione del tempo (par. 14) precede quella dello spazio.

Anche se il modo di argomentazione per via di presupposizione prevale già qui, come sarà nell'*Estetica trascendentale*, esso conserva una coloritura fenomenologica alla quale la sosta sui testi husserliani ci ha resi attenti[42]. Così la presupposizione di un ordine temporale definito

[40] « Se facciamo astrazione del nostro soggetto, o anche solo della natura soggettiva dei nostri sensi in generale, l'intero modo d'essere (*Beschaffenheit*) e tutti i rapporti degli oggetti nello spazio e nel tempo e lo stesso spazio e tempo scompaiono, poiché in quanto fenomeni non possono esistere in sè, ma soltanto in noi » [A 42]. A prima vista è il « soltanto in noi » che avvicina Kant ad Agostino e Husserl. In effetti lo distanzia tanto quanto lo avvicina. Il « soltanto » segna la cicatrice dell'argomentazione polemica. Quanto all'« in noi », non designa qualcuno in particolare bensì l'*humana conditio*, secondo l'espressione della *Dissertazione del 1770*.

[41] J.N. Findlay, *Kant and the Transcendantal Object, a Hermeneutic Study*, Clarendon Press, Oxford 1981, pp. 82-83. A suo avviso, la concezione kantiana di una pura intuizione « non esclude elementi oscuri di carattere disposizionale » (p. 90). Findlay ritrova nel trattamento dello schematismo « lo stesso genere di ontologizzazione del disposizionale » (*ibid.*).

[42] Già la definizione della sensibilità mediante la ricettività che l'*Estetica trascendentale* conserva, apre la via a questa considerazione: « La *sensibilità* è la ricettività del soggetto, grazie alla quale è possibile che il suo stato rappresentativo sia segnato in un certo modo dalla presenza di qualche oggetto » (*Dissertazione del 1770*, tr. it., Lanciano 1935). La condizione del nostro essere segnati non è visibilmente identificata con le condizioni di costruttività delle entità matematiche. Si potrebbe abbozzare, nella linea della *Dissertazione*, una fenomenologia della configurazione, che unirebbe la condizione di essere-segnati e la capacità di strutturazione empirica. Le ultime righe della III sezione danno un qualche credito all'idea di

grazie a qualsiasi percezione di cose come simultanee o successive è accompagnata dall'osservazione: la successione non « produce » (*gignit*) la nozione di tempo, ma « fa appello ad essa » (*sed ad illam provocat*). Noi comprendiamo ciò che significa il termine dopo (*post*) grazie al concetto previo (*praevio*) di tempo. Questa idea di *appello* rivolto dall'esperienza al concetto previo merita una considerazione: implica, secondo J.N. Findlay, una « *vague vision of the indefinitely temporal order* » (*op. cit.*, p. 88). Quanto alla seconda tesi della *Dissertazione* circa la singolarità del tempo (che produrrà la quarta e la quinta argomentazione dell'*Estetica*), essa non manca di un certo spessore fenomenologico: non comprendiamo forse senza altra argomentazione che una cosa è per i contenuti sensibili d'essere « posti nel tempo » (*in tempore posita*) e un'altra cosa è essere contenuti sotto una nozione generale « al modo di una nota comune » (*tanquam nota communi*)? Si è allora propensi a dire che questa forma di coordinazione, anteriore a qualsiasi sensazione, è a sua volta intuitivamente percepita, nella misura in cui essa è integrata a tutti i contenuti sensibili alla maniera di un orizzonte che si estende ben al di là dei contenuti sensibili e che domanda di essere riempito di contenuti sensoriali senza dipendere da essi [43]. E questa esperienza d'orizzonte, che sembra sostenere l'argomentazione del carattere puro dell'intuizione del tempo, non è, in effetti, fenomenologicamente parlando, né una generalità concettuale, né un contenuto sensibile determinato [44].

una fenomenologia implicita, cieca, meglio accecata dall'argomentazione mediante presupposizione. Spazio e tempo, si dice, « sono senza alcun dubbio, *acquisiti*, astratti non dalla sensazione degli oggetti (poiché la sensazione conferisce la materia, non la forma della conoscenza umana), bensì dalla stessa azione dello spirito, grazie alla quale coordina le sue sensazioni secondo leggi permanenti; sono come tipi immutabili e quindi (*ideoque*) intuitivamente conoscibili » (Sectio III, Corollarium).

43 Kant vede nella forma sensibile « una legge di coordinazione » (*lex quaedam... coordinandi*), grazie alla quale gli oggetti che segnano i nostri sensi « formano un tutto di rappresentazione » (*in totum aliquod repraesentationis coalescant*); per fare questo occorre un « principio interno dello spirito grazie al quale queste proprietà diversificate rivestano una specificità (*speciem quandam*) secondo leggi fisse e innate » (*ibid.*, II, par. 4). Pure, al par. 12, la portata epistemologica della distinzione tra senso interno e senso esterno è affermata: così la matematica pura considera lo spazio in geometria, il tempo in meccanica pura.

44 Findlay attribuisce grande importanza alle tre prime argomentazioni del par. 14: il tempo, dice « *given to us in a single, infinite, individual whole in which all limited time lapses must find their places* » (p. 89). In virtù di questo « *primordial And So On* » proprio di tutte le successioni empiriche, « *we can be taught to extend the map of the past and the future indefinitely* » (*ibid.*). Findlay conferisce

Prendendo per guida questa fenomenologia latente o iniziale della *Dissertazione*, ritorniamo alle argomentazioni dell'*Estetica trascendentale* sul tempo. Noi abbiamo prima sottolineato solo la simmetria tra le proprietà trascendentali dello spazio e quelle del tempo. Che ne è della *dissimmetria* tra il tempo e lo spazio? Si riduce forse alla differenza tra le scienze che l'una e l'altra forma rendono possibile? Cioè, finalmente, tra le scienze di un continuo ad una dimensione e le scienze di un continuo a tre dimensioni? Non c'è forse, implicito all'idea di successione, il riconoscimento di un aspetto specifico, cioè la necessità, per ogni progresso di pensiero, di procedere fase per fase, frammento per frammento, senza avere mai la pretesa di avere l'oggetto tutto intero sotto lo sguardo? A compensare il carattere *frammentario* di ogni esperienza nel tempo, non bisognerebbe forse introdurre l'esperienza di un *orizzonte* temporale, soggiacente sia all'argomentazione 'platonizzante' che vuole che l'idea di tempo preceda qualsiasi esperienza temporale, sia a quello 'aristotelizzante' che si basa sull'esperienza di pensiero di un tempo vuoto rispetto a qualsiasi contenuto di avvenimento? Anche l'idea che il tempo sia un singolare—che non vi sia che un tempo di cui tutti i tempi sono delle parti, non delle specie—non è forse guidata dall'esperienza d'orizzonte [45]? È l'argomentazione a favore dell'infinità del tempo quella che conferisce il maggior credito alla suggestione di uno zoccolo fenomenologico dell'argomentazione trascendentale; quanto allo spazio, Kant si limitava ad affermare: « Lo spazio vien rappresentato come una grandezza infinita data » [A 25, B 39] (70); l'argomentazione sul tempo è più specifica: sottolineando la necessità, per ottenere una grandezza determinata di tempo, di *limitare* un tempo unico che gli serve da fondamento, afferma: « Quindi la rappresentazione originaria del tempo deve essere data senza limitazioni » (*ibid.*). Senza, ben inteso, assimilare questo dato a una qualche *Erlebnis* di stile husserliano, non possiamo non interrogarci circa lo statuto della rappresentazione attraverso la quale questa illimitazione è colta: che cosa può significare l'espressione « rappresentazione totale » applicata al tempo al di fuori di qualsiasi limita-

grande rilievo a questo aspetto *disposizionale* grazie al quale, nell'imposibilità di pensare un tempo assolutamente vuoto, siamo capaci di procedere indefinitamente, al di là di ogni dato.

45 Kant, è vero, osserva: « La proposizione che tempi diversi non possono essere insieme non si potrebbe dedurre da un concetto universale » [A 32, B 47] (76). Ma aggiunge subito: « È dunque immediatamente contenuta nell'intuizione e rappresentazione del tempo » (*ibid.*).

zione [46]? Una certa pre-comprensione del carattere inglobante, aggiungendosi al carattere frammentario della nostra esperienza temporale, sembra così duplicare lo statuto assiomatico dell'*Estetica trascendentale*. La sua funzione, secondo l'espressione della *Dissertazione*, è di « convocare » il concetto di tempo, senza poterlo produrre.

Il paradosso della *Critica* sta insomma nel fatto che il suo modo argomentativo proprio debba *occultare* la fenomenologia *implicita* all'*esperienza di pensiero* che sostiene la dimostrazione dell'idealità dello spazio e del tempo.

È ciò che conferma l'*Analitica*, dove si scopre la ragione principale del carattere non fenomenico del tempo come tale. Sta qui la dimostrazione della necessità di una deviazione attraverso la costituzione dell'*oggetto*, per ogni nuova determinazione della nozione di tempo.

Sarebbe vano, in effetti, attendersi dalla teoria dello *schematismo* che essa conferisca al tempo l'*apparire* che l'*Estetica trascendentale* gli ha rifiutato. È ben vero che delle determinazioni nuove del tempo sono legate all'esercizio dello schematismo: si parla infatti della « serie del tempo », del « contenuto del tempo », dell'« ordine del tempo », infine dell'« insieme del tempo in rapporto a tutti gli oggetti possibili » [A 145, B 184] (173). Ma questa « determinazione trascendentale del tempo » (*ibid.*) trova senso soltanto appoggiandosi sui primi giudizi sintetici *a priori*, ovvero 'principi' (*Grundsätze*) che esplicitano gli schemi. Ora, questi principi non hanno altra funzione che quella di porre le condizioni dell'obbiettività dell'oggetto. Ne deriva che il tempo non potrebbe essere percepito in se stesso, ma che noi ne abbiamo una rappresentazione indiretta, in occasione delle operazioni ad un tempo intellettive ed immaginative applicate a degli oggetti nello spazio. Il tempo, si ripeterà, non appare, ma resta una condizione dell'apparire *obiettivo*, ed è questo il tema dell'*Analitica*. A tale proposito, la figurazione del tempo per mezzo di una linea, lungi dal costituire un puntello estrinseco alla rappresentazione del tempo, fa parte integrante della sua maniera indiretta di manifestarsi nel corso dell'applicazione del concetto all'oggetto per mezzo dell'immaginazione.

Inoltre, la *rappresentazione del tempo*, sul piano degli schemi e dei

46 « La rappresentazione totale non può essere data mediante concetti (perché in questo caso le rappresentazioni parziali precedono) ma a fondamento di esse deve esserci un'intuizione immediata » [A 32] (76). (La frase tra parentesi è sostituita in B dall'osservazione: « perché essi non contengono se non rappresentazioni parziali », [B 48] (76).

principi, si accompagna sempre ad una *determinazione* del tempo, vale a dire di un lasso di tempo particolare, determinazione che non aggiunge nulla alla presupposizione di un tempo infinito di cui tutti i tempi sono delle parti successive: è nella determinazione di successioni particolari che il carattere indiretto della rappresentazione del tempo si precisa.

Tale duplice caratteristica della rappresentazione del tempo—il suo carattere indiretto e determinato—è la ragione principale del carattere non fenomenico del tempo a livello dell'*Analitica*. Inoltre, l'avvertimento di Kant circa lo schematismo si estende alle determinazioni del tempo che sono congiunte con lo schematismo. Tali determinazioni hanno in comune con lo schematismo la caratteristica d'essere « un procedimento generale (*Verfahren*) onde l'immaginazione porge ad esso concetto la sua immagine » [A 140, B 179] (169). Ma per questa stessa ragione Kant deve notare come lo schematismo è « un'arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi » [A 141, B 180-181] (170). Questa dichiarazione solenne non nasconde forse una chiara messa in guardia contro ogni tentativo di « strappare » al *Gemüt* quegli aspetti fenomenologici nuovi che possono comportare queste determinazioni trascendentali del tempo, solidali con la funzione mediatrice chiamata, secondo il punto di vista, sussunzione, applicazione, restrizione? Il paradosso è che proprio il legame tra il tempo e lo schema ci allontana ancora di più da una fenomenologia intuitiva del tempo. È solo nell'operazione di schematizzare la categoria che la proprietà temporale corrispondente si scopre. E la schematizzazione della categoria, a sua volta, prende corpo solo nei « principi »—assiomi dell'intuizione, anticipazioni della percezione, analogie dell'esperienza, principi della modalità—di cui gli schemi sono, ogni volta, la nominazione abbreviata.

È a partire da questa condizione molto vincolante che si può legittimamente tentare di estrarre alcuni insegnamenti concernenti il tempo in quanto tale. Ma bisogna dirlo subito: questi insegnamenti arricchiscono la nostra nozione del tempo-successione senza mai mettere in gioco il rapporto di un presente vissuto con il passato e il futuro per mezzo della memoria o dell'attesa, o, come tenterà Husserl, per mezzo della ritenzione e della protensione.

Le *Analogie dell'esperienza* che dispiegano discorsivamente gli schemi della sostanza, della causa e della comunità sono le più ricche di notazioni circa la determinazione trascendentale del tempo come *ordine*. Anche se, ancora una volta, queste notazioni esigono la deviazione di

una rappresentazione determinata entro un tempo a sua volta determinato: « Il loro principio generale, si legge nella prima edizione, è: tutti i fenomeni sottostanno, per la loro esistenza, a regole a priori della determinazione del loro vicendevole rapporto in un tempo » [A 117] (195). « In un tempo »: quindi in un tratto di tempo determinato. Bisogna dunque accostare le due espressioni: la *rappresentazione* di un legame necessario delle percezioni—e il loro rapporto entro *un* tempo. È tale deviazione attraverso la rappresentazione in un tempo determinato che conferisce il suo senso alla dichiarazione, decisiva per la nostra argomentazione principale, che « il tempo non può essere percepito in se stesso » [A 183, B 226], ma che si percepiscono soltanto degli oggetti « entro » il tempo (*ibid.*). Tale riserva principale non deve esser perduta di vista nell'esame di ciascuna delle analogie dell'esperienza.

La più importante delle notazioni sul tempo concerne il principio della *permanenza* (prima analogia). È la prima volta, in effetti, che Kant osserva che « i tre modi del tempo sono *permanenza, successione, simultaneità* » [A 177, B 219] (196) (ai quali corrispondono le tre regole di tutti i rapporti di tempo tra i fenomeni). Fin qui si è parlato della successione e della simultaneità. La permanenza è forse un modo omogeneo agli altri due? Non sembrerebbe.

Che cosa significa *persistere*, non soltanto per l'esistenza di un fenomeno, ma per il tempo stesso? Si dice di tale aspetto che esso designa precisamente il tempo « in generale » [A 183, B 226]. Perché due fenomeni siano tenuti per successivi o simultanei, bisogna dare loro « per fondamento qualche cosa che sia in ogni tempo costante cioè e permanente, sicché ogni mutamento e la simultaneità non siano se non come altrettante maniere (modi del tempo) in cui il permanente esiste » [A 182, B 225-226] (201). Le relazioni di successione e di simultaneità presuppongono in questo senso la permanenza: « Solo nel permanente dunque sono possibili rapporti temporali (giacché la simultaneità e la successione sono i soli rapporti di tempo) » [A 183, B 226] (201) (si vede ora perché abbiamo sopra parlato di tre modi e non di tre relazioni). Tocchiamo qui un punto di grande profondità: « Il cangiamento non riguarda il tempo in se stesso, ma solo i fenomeni che sono nel tempo » [A 183, B 226] (201). Ma, come il tempo in quanto tale non può essere percepito, è solo grazie alla relazione di ciò che persiste con ciò che cambia, nell'esistenza di un fenomeno, che noi possiamo discernere questo tempo che non passa e nel quale tutto passa. È ciò che noi denominiamo la durata (*Dauer*) di un fenomeno: e cioè una quantità di tempo duran-

te la quale sopraggiungono dei cambiamenti ad un substrato, che dimora e persiste. Kant insiste: nella semplice successione, quindi senza riferimento alcuno alla permanenza, l'esistenza non fa altro che apparire e scomparire senza aver mai la benché minima quantità. Perché il tempo non si riduca ad una successione di apparizioni e di scomparse, bisogna che permanga; ma noi riconosciamo questo aspetto solo osservando ciò che permane nei fenomeni e che noi determiniamo come sostanza, mettendo in relazione ciò che permane con ciò che cambia [47].

Il principio della permanenza apporta così una precisione all'assioma dell'*Estetica* secondo il quale non c'è che un tempo, di cui tutti i tempi altro non sono che parti. Aggiunge al carattere di unicità del tempo quello della totalità. Ma la permanenza della sostanza, sulla quale tale determinazione si fonda, non toglie nulla all'invisibilità di principio del tempo. La permanenza resta un presupposto—un « ciò senza il quale »—della nostra percezione ordinaria e dell'apprensione per mezzo della scienza dell'ordine delle cose: « Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo, cioè la rappresentazione del reale come sostrato della determinazione empirica del tempo in generale; sostrato che perciò rimane, mentre tutto il resto muta » [A 143, B 183] (171-2). È mediante un unico atto che il pensiero pone il tempo come immutabile, lo schema come permanenza del reale e il principio della sostanza: « Al tempo dunque, che è immobile e permanente, corrisponde nel fenomeno ciò che non muta nell'esistenza, cioè la sostanza » [A 143, B 183] (172). Vi è così corrispondenza tra la determinazione del *tempo* (l'immutabilità), la determinazione delle apparenze secondo lo *schema* (la permanenza del reale nel tempo) e il *principio* che corrisponde al primo, cioè il principio della permanenza della sostanza. Ecco perché non c'è percezione del tempo in quanto tale.

La seconda analogia, denominata nella seconda edizione « *Principio della serie temporale secondo la legge della causalità* » [B 233] (206), conferisce alla nozione d'*ordine del tempo* una precisione ben nota, legata a quella di successione *regolare*. Non vale la pena di ritornare sulla discussione classica concernente il carattere sintetico della causalità [48].

[47] « Quindi negli oggetti della percezione, cioè nei fenomeni, deve esserci il sostrato che rappresenti il tempo in generale » [B 225] (200).

[48] La parentela tra la seconda analogia e il principio leibniziano di ragion sufficiente merita comunque una menzione particolare: « Il principio della ragione sufficiente è il fondamento dell'esperienza possibile, cioè della conoscenza oggettiva dei fenomeni rispetto al loro rapporto nella serie successiva (*in der Reihenfolge*)

Per contro, è importante cogliere le conseguenze di tale discussione per la nozione stessa di ordine del tempo. Viene ripetuto ancora una volta che « il tempo in se stesso non si può percepire » [B 233] (207)[49]. Ciò implica che io non conosco la determinazione trascendentale del tempo—a sua volta derivata dal « potere sintetico dell'immaginazione che determina il senso interno rispetto al rapporto temporale » [B 233] (206)—se non basandosi su relazioni causali *obbiettive*. Ora io lo posso solo operando tra le mie rappresentazioni una distinzione tra due tipi di successione, quella che riposa su una relazione obiettiva tra le apparenze, come nell'osservazione del naviglio che discende il corso del fiume, e quella che ammette un arbitrario soggettivo, come nella descrizione di una casa che io percorro in un senso qualsiasi. È in questo lavoro di discriminazione tra due tipi di successione—obbiettiva e soggettiva—che colgo in modo obliquo, come suo presupposto invisibile, la determinazione trascendentale del tempo come ordine. Questo lavoro di discriminazione costituisce il nocciolo della 'prova' del principio di produzione, o di successione nel tempo in modo conforme ad una regola. Ancora una volta, la 'prova' completa le argomentazioni dell'*Estetica trascendentale* nel registro delle presupposizioni. Ciò che la causalità mette in rilievo, è, non la successione come tale, ma la possibilità di distinguere tra una successione che non sarebbe altro che « un gioco soggettivo delle mie immagini (*Einbildung*) ...un puro sogno » [A 202, B 247] (216) e una successione che conferisce senso alla nozione di avvenimento (*Begebenheit*), nel senso di qualche cosa che « succede realmente » [A 201, B 246]. In questo senso, la seconda analogia ha davvero come posta in gioco il senso del termine « succedere, accadere » (*geschehen*) secondo la prima formulazione della seconda analogia: « tutto ciò che accade (incomincia ad essere) presuppone qualche cosa, a cui segue secondo una regola [A 189] (206). Prima di questa precisione noi abbiamo soltanto una successione senza accadimento: c'è accadimento solo se una successione regolata viene osservata nell'oggetto. È quindi *sul* carattere rela-

del tempo » [A 201, B 246] (215). G. Martin ci ha resi attenti a questa derivazione tra il principio di ragion sufficiente e il giudizio sintetico *a priori*.

[49] « Questa determinazione del posto non può dunque essere ricavata dal rapporto dei fenomeni col tempo assoluto (che non è oggetto della percezione), ma, all'opposto, ognuno dei fenomeni deve determinare all'altro il suo posto nel tempo, e renderlo necessario nell'ordine cronologico, ossia ciò che segue o avviene, deve seguire, secondo una regola universale a ciò che era contenuto nello stato antecedente » [A 200, B 245] (214).

zionale di una natura newtoniana che leggo il carattere d'ordine del tempo.

Il principio di reciprocità o di comunità (terza analogia dell'esperienza) solleva le stesse osservazioni. Posso ben dire—facendo eco all'*Estetica*—che « la simultaneità è l'esistenza del molteplice nel medesimo tempo » [B 257] (223). E più avanti: « Le cose sono *simultanee*, in quanto esistono in uno e medesimo tempo » [B 258] (223). Ma la simultaneità delle *cose* viene percepita solo in occasione dell'azione *reciproca*. Non è quindi senza ragione che Kant ripete, una volta di più, che « non si può percepire il tempo », per concludere, dal fatto che le cose sono poste in un medesimo tempo, che « le percezioni di esse si possono seguire reciprocamente l'una all'altra » (*ibid.*). Solo la supposizione di una azione reciproca delle cose le une sulle altre rivela la simultaneità come relazione d'ordine: solo « le sostanze pensate sotto questa condizione possono essere rappresentate empiricamente come simultanee » [A 212, B 259] (224).

In conclusione, le tre relazioni dinamiche d'inerenza, di conseguenza, di composizione, organizzando le apparenze nel tempo[50], determinano per implicazione le tre relazioni d'*ordine* del tempo che definiscono la *durata* come grandezza d'esistenza, la *regolarità* nella successione e la *simultaneità* d'esistenza.

Non desta quindi sorpresa il fatto che il tempo, che già nell'*Estetica* veniva raggiunto solo per via di argomentazione e non per presa intuitiva (a questo bisogna aggiungere le antinomie, e la riduzione reciproca all'assurdo della tesi e dell'antitesi), non possa essere determinato più avanti se non mediante la deviazione dei *Grundsätze* accompagnati dalle loro 'prove' o dai loro 'chiarimenti'.

Si può ben dire che, mediante le sue determinazioni trascendentali, il tempo determina il sistema della natura. Ma, a sua volta, il tempo è determinato grazie alla costruzione dell'assiomatica della natura. Si può parlare, in questo senso, di una determinazione reciproca del sistema assiomatico costitutivo dell'ontologia della natura e delle determinazioni del tempo.

Tale reciprocità tra il processo di costituzione dell'*obbiettività* dell'oggetto e l'emergenza di nuove determinazioni del tempo, spiega che la

50 « I tre rapporti dinamici, dai quali derivano tutti gli altri sono quindi quelli dell'inerenza, della conseguenza e della composizione » [A 215] (226). Sono questi tre rapporti dinamici che implicano i tre "modi" secondo i quali l'*ordine* del tempo è determinato.

descrizione fenomenologica che potrebbe essere suscitata da queste determinazioni sia sistematicamente *repressa* mediante l'argomentazione critica. In tal modo, la permanenza del tempo, che secondo la prima analogia, fa tacitamente appello alla convinzione secondo la quale il nostro potere di percorrere sempre più innanzi l'esplorazione del tempo ha come contropartita, secondo l'espressione di Findlay (*op. cit.*, p. 165), l'integrazione di tutte le fasi di questo movimento « *into a vast space-like map* »; senza del quale, nota Kant stesso, il tempo non smetterebbe di dissolversi e di ricominciare ad ogni istante. L'argomentazione per assurdo—come sempre in Kant—non indica forse lo spazio vuoto di una fenomenologia della ritenzione e della protensione, basata non sulla nozione di istante qualsiasi, bensì sull'esperienza del presente vivo?

La seconda analogia dell'esperienza pone un problema identico: la sua posta in gioco ultima è l'irreversibilità del tempo. Ora il senso che noi attribuiamo all'orientamento del tempo è lungi dall'essere esaurito dalla 'prova' trascendentale che ne fornisce Kant, e cioè la distinzione nella nostra immaginazione tra due tipi di successione, l'una la cui orientazione sarebbe arbitraria perché sarebbe puramente soggettiva, l'altra la cui orientazione sarebbe necessaria perché potrei opporre alle « rappresentazioni dell'apprensione » « un oggetto dell'apprensione distinto da esse » [A 191, B 236] (208). Per distinguere tra una successione arbitrariamente reversibile e una successione necessariamente irreversibile, non disponiamo che del criterio formale della relazione di causalità, considerata a sua volta come *a priori*? Senza sollevare qui i problemi nuovi posti dalla fisica moderna riguardanti la « freccia del tempo », né la crisi del principio di causalità, legata a quella dell'*a priori* kantiano nel suo complesso, ci si può chiedere se l'argomento trascendentale non tradisca forse l'ignoranza di una distinzione che il confronto tra Agostino e Aristotele ha posto in primo piano, la distinzione cioè tra una successione di *istanti qualsiasi* e la relazione *passato-futuro*, sospesa al presente che è l'istante della sua propria enunciazione. In una teoria del tempo in cui la successione non ha altro punto di riferimento che l'istante qualsiasi, la distinzione tra successione soggettiva e successione obbiettiva non può venire che da un criterio esterno alla successione in quanto tale, che Kant riassume nella opposizione tra l'*oggetto* dell'apprensione successiva e questa stessa apprensione semplicemente rappresentata. Ora, è solo in rapporto ad un presente, irriducibile ad un istante qualunque, che la dissimmetria tra passato e futuro si rivela a sua volta irriducibile al principio di *ordine* fornito dalla sola regolarità *causale*. In tal senso, la no-

zione di avvenimento, cioè di qualcosa che accade, così come essa figura nell'enunciato della seconda analogia (chiamata anche « principio della produzione », *Erzeugung*), non è esaurita da quella di successione regolata. Essa assume un senso diverso a seconda che il tempo si riduca alla semplice successione, cioè alla relazione di anteriore-posteriore tra istanti qualsiasi, oppure che il tempo si basi sulla relazione irreversibile tra il prima del presente—o passato—e il dopo del presente—o futuro.

A tale proposito, la terza analogia non fa che rafforzare la dualità dei due approcci: una cosa è la simultaneità tra istanti qualsiasi fondata sull'azione reciproca, secondo il principio kantiano di reciprocità o di comunità; altra cosa è la contemporaneità tra due o più corsi di esperienza, creati da una reciprocità di ordine esistenziale, secondo le modalità innumerevoli del *vivere insieme*.

Ampliando il dibattito al di là della discussione delle *Analogie della esperienza*, il fenomenologo affermerà volentieri che le determinazioni del tempo non potrebbero svolgere il loro ruolo di « restrizione » nell'uso delle categorie se esse non dispiegassero delle proprietà fenomenologiche proprie. Non occorre forse che le determinazioni del tempo si comprendano da se stesse, almeno a titolo implicito, perché funzionino da discriminante alla significazione delle categorie, cioè al loro valore d'uso? Il fenomenologo può trovare qualche rinforzo nella seguente considerazione: secondo l'ordine dell'esposizione, Kant va dalla categoria allo schema, poi al principio; secondo l'ordine della scoperta, non c'è anzitutto schematizzazione della categoria con la sua determinazione temporale, poi, per astrazione, la categoria? La lettura di Kant da parte di Heidegger viene di lì. Ma questo rovesciamento di priorità tra la categoria e la coppia schema-tempo non muta in nulla il problema fondamentale posto da Kant a qualsiasi fenomenologia: nella coppia schema-tempo, la corrispondenza tra la determinazione temporale e lo sviluppo dello schema in linea di principio è ciò che impedisce la costituzione di una fenomenologia pura della determinazione temporale. Tutt'al più si può affermare che la nozione di determinazione del tempo deve contenere in germe i lineamenti di una fenomenologia *implicata*, se nella reciprocità tra temporalizzazione e schematizzazione, la prima deve apportare qualche cosa alla seconda. Ma questa fenomenologia non può essere sottrattra all'implicazione senza rottura del nesso reciproco tra costituzione del tempo e costituzione dell'oggetto, rottura che proprio la fenomenologia della coscienza interna del tempo opera.

Due importanti testi della seconda edizione della *Critica* portano alla

luce le ragioni ultime in forza delle quali una prospettiva critica e una prospettiva fenomenologica non possono che occultarsi reciprocamente.

Il primo è quello che, a prima vista, sembra dare le migliori garanzie ad una fenomenologia sottratta alla tutela critica. È il famoso testo sulla *Selbstaffektion* che Kant ha posto in appendice alla teoria della sintesi figurata, nel paragrafo 24 della seconda deduzione trascendentale [B 152-157].

È noto il contesto della discussione: Kant ha appena detto che l'*applicazione* delle categorie agli oggetti in generale esige che l'intelletto « come spontaneità può determinare il senso interno » [B 151] (150). Kant coglie questa occasione per regolare definitivamente il problema dei rapporti tra il tempo e il senso interno. Non esita a presentare il problema come un 'paradosso', lasciato in sospeso dal paragrafo 6 dell'*Estetica*. Il paradosso è il seguente: se il senso interno non costituisce a nessun titolo una intuizione di ciò che noi siamo in quanto anima, dunque come soggetti in sè, ma « rappresenti alla coscienza noi stessi come appariamo, non già come noi siamo in noi stessi » [B 152] (151), allora bisogna dire che non abbiamo alcuna intuizione dei nostri stessi atti, ma solo del modo in cui siamo *modificati* interiormente dai nostri atti. Così soltanto noi appariamo a noi stessi come oggetti empirici, proprio come gli oggetti esteriori risultano dalla modificazione attraverso le cose in sè sconosciute. Le due modificazioni sono strettamente parallele, e il senso interno non ha più niente a vedere con il potere dell'appercezione, che l'ha completamente detronizzato [51]. Di qui il paradosso risultante da questa soluzione drastica: come possiamo comportarci come passivi (*leidend*) nei confronti di noi stessi?

La risposta è qui: « modificare » è ancora « determinare ». Attraverso questa modificazione rivolta a me stesso, io mi determino, produco delle configurazioni mentali suscettibili d'essere descritte e nominate. Ma in che modo posso produrre questa modificazione mediante la mia attività, se non producendo nello *spazio* delle configurazioni determinate? È qui che la deviazione attraverso la *sintesi figurata* si rivela essere la

[51] Troviamo così in Kant tre sensi connessi all'« io »: l'« io penso » dell'appercezione trascendentale; l'io assoluto, in sé, che agisce e patisce; l'io rappresentato come ogni altro oggetto, grazie all'affezione per se stessi. L'errore della psicologia razionale, che è messa a nudo dai *Paralogismi* della Ragion pura, nella dialettica trascendentale, finisce col confondere l'io in sè, l'anima, con lo « io penso », che non è un oggetto; in questo modo produce un mostro filosofico: un soggetto oggetto di se stesso.

mediazione necessaria tra il mio stesso io che modifica (sconosciuto) e il mio stesso io modificato (conosciuto)[52]. Non c'è quindi da stupirsi se l'esempio di « tracciar la linea » ritorni in forza a questo punto preciso della spiegazione del paradosso della *Selbstaffektion*. L'atto di tracciare la linea—congiunto con quello di tracciare il cerchio, o quello di costruire una figura triangolare—è anzitutto un esempio tra altri della determinazione del senso interno per mezzo dell'atto trascendentale dell'immaginazione. Ma aggiunge alla *rappresentazione* della linea, del cerchio, del triangolo un atto di attenzione che riguarda « l'atto della sintesi del molteplice, onde successivamente determiniamo il senso interno, e quindi la successione di questa determinazione in esso » [B 154] (152). Così l'atto di tirare la linea non costituisce certo l'*intuizione* del tempo, ma coopera alla *rappresentazione* del tempo.

Non c'è, a questo punto, alcuna confusione tra lo spazio e il tempo, contrariamente a ciò che pensa Bergson, bensì il passaggio dall'intuizione come tale non osservabile, *dal* tempo alla *rappresentazione* di *un* tempo determinato, mediante riflessione sull'operazione di tracciare la linea. Tra tutte le determinazioni dello spazio, la linea ha il privilegio di dare un carattere esterno alla rappresentazione (« la rappresentazione esterna figurata del tempo ») [B 154] (152). Ma il nerbo dell'argomentazione è che l'attività sintetica dell'immaginazione deve applicarsi allo *spazio* —tracciare una linea, disegnare un cerchio, far partire da un medesimo punto tre linee perpendicolari l'una all'altra—affinché, riflettendo sull'operazione stessa, noi scopriamo che il tempo vi è implicato. Costruendo uno spazio determinato, sono *cosciente* del carattere successivo della mia attività di giudizio[53]. Ma io la *conosco* solo nella misura in cui io

[52] « Sotto il nome di *sintesi trascendentale dell'immaginazione*, [l'intelletto] esercita sul soggetto passivo, di cui esso è facoltà, quella azione (*Wirkung*) da cui a buon diritto diciamo che il senso interno è modificato » [B 153-154] (152). Herman de Vleeschauwer (*La Déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, Leroux, Parigi, M, Nijhoff, S'Gravenhage, 3 voll., 1934-1937) commenta: « In fin dei conti, è l'intelletto che, costringendo la forma del tempo alla sintesi di questa diversità pura, determina il senso interno di cui il tempo è la forma e che non è altro che l'io considerato nella sua passività » (t. II, p. 208).

[53] Kant chiama questa attività un « movimento ». Ma non si tratta del movimento sul quale Aristotele innesta la sua analisi del tempo. Il movimento empirico non potrebbe avere il proprio posto tra le categorie. Si tratta del movimento implicato nella descrizione o la costruzione di uno spazio: « Il movimento consiste nella successione delle determinazioni del senso interno provocata dall'atto di sintesi implicato nella costruzione di uno spazio determinato » (H. De Vleeschauwer, *op. cit.*, p. 216).

ne sono *modificato*. Così noi ci conosciamo come oggetto—e non come noi siamo—nella misura in cui rappresentiamo il tempo mediante una linea. Il tempo e lo spazio si producono reciprocamente nel lavoro dell'immaginazione sintetica: « Noi non ci possiamo rappresentare il tempo, che pure non è per nulla oggetto di intuizione esterna, altrimenti che sotto l'immagine simbolica di una linea in quanto la tracciamo; che senza questa maniera di presentarcelo non potremmo conoscere l'unità della sua dimensione » [B 156] (153). Si tratta sempre di *determinazione*, sia di figure nello spazio, sia di lunghezza di tempo o di epoca. Sono queste determinazioni che noi produciamo insieme: « Dobbiamo perciò ordinare le determinazioni del senso interno nel tempo, in quanto fenomeni, allo stesso modo che nello spazio ordiniamo quelle dei sensi esterni » [B 156] (153). Certo, ciò che importa a Kant in tale argomentazione è che la modificazione per sé è strettamente parallela alla modificazione dall'esterno, « ossia, per ciò che riguarda l'intuizione interna, noi conosciamo il nostro proprio soggetto solo come fenomeno, ma non già per quel che esso è in se stesso » [B 156] (153).

Per noi che qui non ci interessiamo a questa divisione tra soggetto trascendentale, io assoluto e io fenomenico, ma soltanto alle determinazioni nuove del tempo che la *Selbstaffektion* rivela, il frutto di questa analisi assai puntuale è notevole. Non soltanto è riaffermato il carattere inosservabile del tempo come tale, ma la natura della rappresentazione indiretta del tempo viene precisata. Siamo ben lontani da una qualche contaminazione del tempo da parte dello spazio, la mediazione delle operazioni sullo spazio rivela d'un sol tratto, il legame, nel vivo dell'esperienza del tempo, della passività e dell'attività: noi siamo segnati temporalmente nella misura in cui agiamo temporalmente; essere segnati e produrre costituiscono un solo e unico fenomeno: « L'intelletto dunque non trova nel senso interno una siffatta unificazione del molteplice già pronta, ma la produce, in quanto esso lo modifica » [B 155] (153). Kant non sbagliava a chiamare « paradosso » questa auto-modificazione del soggetto mediante i suoi propri atti [54].

[54] Quanto al destino del senso interno, progressivamente decaduto dal ruolo di intuizione dell'anima e ricondotto a quello di semplice medium dell'essere segnato da sè, possiamo seguirlo in H. De Vleeschauwer, t. II, pp. 552-594, poi t. III, pp. 85-140 e nel bellissimo articolo di Jean Nabert, « L'experience interne chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, Colin, Parigi 1924, pp. 205-268. L'autore insiste con molta forza sulla mediazione dello spazio nella determinazione dell'esperienza temporale. Domanda: « Non potendo trovare fuori di sè, per appog-

L'ultima messa in guardia contro qualsiasi tentativo di fare apparire il tempo come tale si legge nel testo aggiunto da Kant, nella seconda edizione della *Critica*, al seguito del secondo postulato della teoria della modalità—postulato della realtà—sotto il titolo di *Confutazione dell'Idealismo* [B 274-279] (234-243): prescindendo dalle ragioni polemiche che hanno segnato l'urgenza di tale aggiunta [55], la forza dell'argomentazione è evidente: « La nostra stessa esperienza interna, indubitabile secondo Cartesio, è possibile solo nel supporto di una esperienza esterna » [B 275] (235). È notevole che Kant conferisca alla sua tesi la forma di un *teorema*, seguito da una *prova*. Il teorema dice: « La semplice coscienza, ma empiricamente determinata, della mia propria esistenza, dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me » (*ibid.*). Comprendiamo bene la posta in gioco: si tratta dell'esistenza e della coscienza della mia esistenza, in un senso non categoriale dell'esistenza, proprio l'inverso di quello dato nella deduzione trascendentale. Ma, mentre quest'ultima riconosce all'"io sono' dell'"io penso' solo lo statuto di una esistenza empirica indeterminata (par. 24), si tratta qui della coscienza empiricamente determinata della mia propria esistenza. È questa determinazione che, come in tutto il resto dell'*Analitica*, esige che noi smettiamo di giustapporre, come nell'*Estetica*, il tempo allo spazio, e che anzi rinunciamo a fondare la definizione nominale degli schemi sulle sole determinazioni del tempo; ma questa determinazione esige che noi leghiamo in modo stretto determinazione nel tempo e determinazione dello

giarvi la propria mobilità, il movimento regolare di un mobile nello spazio, la nostra vita interiore potrebbe ancora discernere il proprio scorrere » (p. 226)? Risposta: « il senso interno ricava la materia delle proprie conoscenze dalle intuizioni esterne » (p. 231). « La solidarietà profonda che lega la coscienza della successione alla determinazione dello spazio » (p. 241) dipende dall'impossibilità di trovare nella intuizione interna una qualche figura. La linea, per conseguenza, è più che una analogia di supplenza: essa è costitutiva della coscienza di successione; quest'ultima è « l'aspetto interno di una operazione che comporta una determinazione nello spazio » (p. 242). Nabert, è vero, concede: « Ma da un altro lato, non c'è intuizione dello spazio che non sia stato anzitutto determinato nella sua unità dallo schematismo del giudizio. A tale proposito, il tempo riprende i suoi diritti; fornisce al pensiero il mezzo di dispiegarsi e di trasporre l'ordine del tempo ai fenomeni e alla loro esistenza. È ciò che lo schematismo dimostrerà nelle pagine seguenti ». Concludiamo con Nabert: « Se le cose dopo questo ci aiutano a determinare la nostra propria esistenza nel tempo, esse ci rendono quello che noi abbiamo prestato loro » (p. 254). Cfr. anche *op. cit.*, pp. 267-268.

55 Su questo punto cfr. De Vleeschauwer, *op. cit.*, t. II, pp. 579-594.

spazio. Noi non lo facciamo più, come nelle *Analogie dell'esperienza*, al livello della rappresentazione, ma della « coscienza d'esistenza », sia di me che delle cose (prescindendo da quel che la coscienza dell'esistenza possa significare in una filosofia trascendentale che resta, malgrado tutto, un idealismo a modo proprio). Il legame tra spazio e tempo è al tempo stesso legato nella più estrema profondità dell'esperienza: al livello della coscienza dell'esistenza. La 'prova' consiste espressamente nel riprendere, a questo livello più radicale, l'argomentazione della *permanenza*, messa in atto nella prima analogia dell'esperienza al livello della semplice rappresentazione delle cose. La prima analogia dell'esperienza, in effetti, ci ha insegnato che la determinazione del tempo come permanente si basa sulla relazione che noi operiamo nella rappresentazione esteriore tra ciò che cambia e ciò che permane. Se trasferiamo tale argomentazione dalla rappresentazione all'esistenza, bisogna dire che il carattere immediato della coscienza dell'esistenza di altre cose fuori di me è provato dalla non-immediatezza della coscienza che noi abbiamo della nostra esistenza come determinata nel tempo.

Se tale argomentazione circa l'esistenza può dire qualcosa di distinto rispetto all'argomentazione della prima analogia dell'esperienza concernente la rappresentazione, ciò potrebbe essere solo nella misura in cui colloca in una relazione di subordinazione l'*affezione grazie a noi* rispetto all'*affezione grazie alle cose*. Pare infatti che solo la riflessione sull'essere segnati è in grado di porsi al livello della coscienza d'esistenza, in noi e fuori di noi.

È a questo livello radicale, raggiunto solo grazie ad un passaggio molto obliquo [56], che la possibilità di una fenomenologia intuitiva della coscienza interna del tempo, tacitamente ammessa da Agostino e tematicamente rivendicata da Husserl, viene messa in questione.

Il confronto tra Husserl e Kant ci ha condotti ad un vicolo cieco analogo a quello messo in risalto dal confronto tra Agostino e Aristotele. Né l'approccio fenomenologico né quello trascendentale presi singolar-

56 Si legge nella 'Annotazione I' la stupefacente osservazione: « Qui si dimostra che l'esperienza esterna è propriamente immediata, e che solo mediante essa è possibile, non la conoscenza della nostra propria esistenza, ma la determinazione sua nel tempo, cioè l'esperienza interna » [B 276-277] (236). Kant ha ritenuto utile sottolineare la sua intenzione con la seguente nota: « La coscienza immediata dell'esistenza delle cose esterne nel teorema presente non viene presupposta, ma provata, sia che ci rendiamo conto della possibilità di cotesta coscienza, sia che no » [B 278] (236).

mente bastano. Ciascuno rinvia all'altro. Ma questo rinvio presenta la caratteristica paradossale di un prestito vicendevole, a condizione di una esclusione reciproca; da un lato si entra nella problematica husserliana solo mettendo fuori gioco la problematica kantiana; si può esprimere la fenomenologia del tempo solo grazie ai prestiti nei confronti del tempo obbiettivo, il quale, secondo le sue principali determinazioni, resta un tempo kantiano. D'altra parte, si entra nella problematica kantiana solo a condizione di astenersi dal fare ricorso ad un qualche senso interno che introdurrebbe di nuovo una ontologia dell'anima, che la distinzione tra fenomeno e cosa in sè ha messo fuori gioco. Ma le determinazioni grazie alle quali il tempo si distingue da una semplice grandezza si sostengono solo grazie ad una fenomenologia implicita, di cui l'argomentazione trascendentale indica ad ogni passo lo spazio vuoto. Così, fenomenologia e critica hanno un rapporto di prestito reciproco solo a condizione di escludersi reciprocamente. Non è possibile abbracciare con un unico e medesimo sguardo il recto e il verso della stessa moneta.

Una parola per terminare, circa il rapporto tra le conclusioni di questo capitolo e quelle del capitolo precedente. La polarità tra la fenomenologia, nel senso di Husserl, e la critica, nel senso di Kant, *ripete*—al livello di una problematica dominata dalle categorie del soggetto e dell'oggetto, o più esattamente del *soggettivo* e dell'*obbiettivo*—la polarità tra tempo dell'*anima* e tempo del *mondo*, al livello di una problematica introdotta dalla questione dell'essere o del non-essere del tempo.

La filiazione tra Agostino e Husserl è la più facile da riconoscere. Essa viene riconosciuta e rivendicata dallo stesso Husserl, fin dalle prime righe delle *Lezioni*. Inoltre si può cogliere nella fenomenologia della ritenzione e in quella del ricordo primario e secondario, una forma raffinata della dialettica del triplice presente e di quella dell'*intentio/distentio animi*, ovvero la risoluzione fenomenologica di taluni paradossi interni all'analisi agostiniana.

L'accostamento tra Kant e Aristotele è più difficile da cogliere, anzi da accettare. Affermando, nell'*Estetica*, l'idealità trascendentale dello spazio e del tempo, Kant non è forse più vicino ad Agostino che ad Aristotele? La coscienza trascendentale non rappresenta forse il vertice di una filosofia della soggettività alla quale Agostino apre la via? Per conseguenza, come è possibile che il tempo kantiano possa ricondurci al tempo di Aristotele? Vuol dire dimenticare *il senso del trascendentale kantiano, la cui funzione si riassume nello stabilire le condizioni dell'obbiettività. Si potrebbe dire che il soggetto kantiano si esaurisce nel far sì che vi sia*

dell'oggetto. L'*Estetica*, già, sottolinea che l'idealità trascendentale dello spazio e del tempo ha come altra faccia la loro *realtà empirica.* Ora quest'ultima viene espressa attraverso le scienze che fanno ad essa riferimento. L'inerenza originaria del tempo e dello spazio rispetto al soggetto, proclamata dall'*Estetica trascendentale*, non potrebbe quindi mascherare l'altra faccia del problema e impedire di porre l'interrogativo: che tipo di realtà empirica corrisponde all'idealità trascendentale? E in modo ancor più fondamentale: che tipo di oggetto viene ordinato mediante l'apparato categoriale della critica?

La risposta è contenuta nell'*Analitica dei principi*: l'obbiettività dell'oggetto, di cui il soggetto trascendentale è il garante, è una *natura* di cui la fisica è la scienza empirica. Le *Analogie dell'esperienza* forniscono l'apparato concettuale che con la propria trama interna ne esprime la *natura.* La teoria delle modalità aggiunge il principio di chiusura che esclude dal reale qualsiasi entità che cada al di fuori di tale trama interna. Ora la rappresentazione del tempo è interamente condizionata da questa trama interna, anche grazie al suo carattere indiretto. Ne deriva che il tempo, nonostante il suo carattere soggettivo, è *il tempo di una natura*, la cui obbiettività è interamente definita dall'apparato categoriale dello spirito.

È attraverso questa deviazione che Kant ci riporta ad Aristotele, non certo al fisico pre-galileiano, ma al filosofo che pone il tempo sul versante della natura. La natura, dopo Galileo e Newton, non è certo più quella che era prima. Ma il tempo ha continuato ad essere sul versante della natura piuttosto che sul versante dell'anima. A ben vedere, con Kant non c'è più un versante dell'anima: la morte del senso interno, l'assimilazione delle condizioni grazie alle quali i fenomeni interni possono essere conosciuti obbiettivamente secondo le condizioni alle quali sono sottoposti i fenomeni esteriori, ci consentono di conoscere solo una natura [57].

Per conseguenza, ci siamo anche distanziati, come potrebbe sembrare, dalla subordinazione del tempo aristotelico rispetto alla fisica? Anche qui, il tempo è « qualcosa del movimento »; ci vuole, certo, un'anima per contare ma ciò che è numerabile è anzitutto nel movimento.

57 Non è paradossale il fatto che Gottfried Martin collochi sotto il titolo *Das Sein der Natur* (*op. cit.*, pp. 78-113) e nella logica del principio leibniziano di ragion sufficiente, il dispositivo concettuale della *Critica*, che per lui è solo l'assiomatica di una natura newtoniana. È tale dispositivo, costituito congiuntamente dalle quattro tavole, quella dei giudizi, quella delle categorie, quella degli schemi e quella dei principi, che articola l'*ontologia della natura.*

Tale avvicinamento colloca, immediatamente, il rapporto tra Kant e Husserl sotto una nuova luce: l'opposizione non è soltanto formale tra l'intuitività del tempo husserliano e l'invisibilità del tempo kantiano; è materiale, tra un tempo che, come la *distentio animi* secondo Agostino, esige un *presente* in grado di separare e di unire un passato e un futuro, e un tempo che non ha *punti di riferimento nel presente*, dal momento che, in ultima istanza, è solo il tempo della natura. Ancora una volta, una delle due dottrine scopre il suo campo solo a condizione di occultare l'altro. Il prezzo della scoperta husserliana della ritenzione e del ricordo secondario, è l'oblio della natura, il cui carattere di successione resta presupposto dalla descrizione stessa della coscienza interna del tempo. Ma il prezzo della critica non è forse quello di una cecità reciproca rispetto a quella di Husserl? Legando la sorte del tempo ad una ontologia determinata della natura, Kant non si è forse precluso la possibilità di esplorare altre proprietà della temporalità rispetto a quelle che esige la sua assiomatica newtoniana: successione, simultaneità (e permanenza)? Non si è forse precluso l'accesso ad altre proprietà derivate dalle relazioni del passato e del futuro col presente effettivo?

Capitolo terzo
TEMPORALITÀ, STORICITÀ, INTRATEMPORALITÀ
Heidegger e il concetto « ordinario » di tempo

Nell'affrontare l'interpretazione heideggeriana del tempo in *Essere e Tempo* [1], occorre scansare un'obiezione pregiudiziale rivolta contro ogni

[1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen 1963[10]. La prima edizione è apparsa, nel 1927, come un'edizione speciale del *Jahrbuch für phäenomenologische Forschung*, vol. VIII, Halle, Niemayer Verlag, edito da H. Husserl. Essa riportava l'indicazione « prima parte » poi scomparsa con la 5ª edizione. *Sein und Zeit* costituisce ormai il tomo II della *Gesamtaufgabe*, Klostermann Francoforte (questa edizione « definitiva » riporta in margine la numerazione delle pagine dell'edizione Niemeyer, che noi abbiamo conservato). In assenza di una traduzione francese della seconda sezione, intitolata *Dasein und Zeitlichkeit* (« Esserci e temporalità »), di cui do qui un'interpretazione, fornirò una mia traduzione. [Per il testo italiano si fa riferimento alla traduzione di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, UTET, Torino 1969, sia per la prima sezione che per la seconda, tranne che in alcuni passi esplicitamente indicati, in cui si è preferito discostarsi da tale traduzione per mantenere più fedelmente il senso della lettura ricoeuriana. ndt].

È oggi necessario completare la natura di *Essere e Tempo* con quella del corso tenuto all'Università di Marburgo nel semestre estivo 1927 (dunque di poco posteriore alla pubblicazione di *Essere e Tempo*) e pubblicato come tomo XXIV della *Gesamtaufgabe* con il titolo *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Francoforte 1975 [la traduzione italiana è in corso di pubblicazione per le edizioni Il Melangolo ndt.]. Se faccio spesso riferimento a quest'opera è anzitutto per sopperire all'assenza di una traduzione francese della seconda sezione di *Essere e Tempo*, a favore delle numerose corrispondenze tra testo e corso. Inoltre è in ragione della diversità delle strategie impiegate in un caso e nell'altro: a differenza di *Essere e Tempo*, il corso del 1927 si muove dal tempo ordinario al tempo originario, procedendo così dal fraintendimento alla comprensione autentica. Si deve a questo andamento regressivo l'ampio spazio dedicato al trattato aristotelico sul

lettura che isoli *Essere e Tempo* dalla produzione successiva che, agli occhi della maggioranza dei discepoli di Heidegger, ne costituisce ad un tempo la chiave ermeneutica, l'autocritica, se non addirittura la sconfessione. L'obiezione insiste su due punti: separare la temporalità dell'Esserci (*Dasein*) dalla comprensione dell'essere, che è in realtà rivelata solo nelle opere posteriori alla « svolta » (*Kehre*), significa condannarsi a saldare *Essere e Tempo* su un'antropologia filosofica che ne misconosce la vera intenzione. Heidegger stesso ha forse colto la fatalità di questo fraintendimento lasciando incompiuta l'opera e abbandonando la strada dell'analitica dell'Esserci. Inoltre, se si perde di vista il tema della distruzione della metafisica, che, a partire da *Essere e Tempo*, si sostituisce alla riappropriazione della questione dell'essere, si corre il rischio di misconoscere il senso della critica rivolta, sul piano stesso della fenomenologia, contro il primato del presente, non accorgendosi del legame esistente tra questa critica e quella del primato dato dalla metafisica alla visione ed alla presenza.

Io credo che non ci si debba lasciar intimidire da questa messa in guardia.

È perfettamente legittimo trattare *Essere e Tempo* come un'opera *diversa*, perché è così che essa è stata pubblicata, nel momento in cui se ne propone una lettura che ne rispetta l'incompiutezza, o addirittura che ne accentua il carattere problematico. Per suo conto e per suo merito ad *Essere e Tempo* è dovuta una tale lettura.

Ci si condanna con questo all'equivoco di una interpretazione antropologica? Ma è la ragion d'essere dell'opera quella di tentare l'accesso alla questione del senso dell'essere percorrendo la strada di un'analitica esistenziale che stabilisce i criteri stessi secondo i quali essa domanda di essere affrontata. Si rischia di non cogliere il vettore antimetafisico della sua critica fenomenologica del presente e della presenza? Ma una lettura che non si affretta a individuare la metafisica della presenza nella fenomenologia del presente, in compenso si rende attenta a dei tratti del presente che non riflettono le conseguenze dannose di una metafisica dello sguardo rivolto a qualche mondo intelligibile.

A questa apologia, ancora troppo difensiva, in favore di una lettura *diversa* di *Essere e Tempo*, vorrei aggiungere un argomento più diretta-

tempo, considerato come testo di riferimento per tutta la filosofia occidentale, in congiunzione con l'interpretazione di Agostino, che è evocata senza essere sviluppata [327] (477-478).

mente appropriato al tema della mia ricerca. Se non si lascia che le opere successive coprano la voce di *Essere e Tempo*, diventa possibile cogliere, sul piano stesso della fenomenologia ermeneutica *del tempo*, alcune tensioni e discordanze che non sono necessariamente quelle che hanno portato all'incompiutezza di *Essere e Tempo*, perché esse non concernono il rapporto *globale* dell'analitica esistenziale con l'ontologia, ma il dettaglio, meticoloso e straordinariamente articolato, dell'analitica stessa dell'Esserci. Queste tensioni e discordanze, come si vedrà, si legano a quelle che già ci hanno coinvolto nei due capitoli precedenti, le rischiarano di una luce nuova e, forse, ne rivelano la natura profonda, a favore appunto di una sorta di fenomenologia ermeneutica praticata da *Essere e Tempo*, e restituita, nella nostra lettura, all'indipendenza che il suo autore le aveva assegnato.

1. *Una fenomenologia ermeneutica*

Circa le aporie sul tempo del pensiero agostiniano e husserliano si potrebbe credere che *Essere e Tempo* le risolva o piuttosto le dissolva, nella misura in cui, a partire dall'« Introduzione » e nella prima sezione, il *terreno* su cui esse hanno potuto formarsi viene abbandonato per una nuova messa in questione.

Come si potrebbe ancora opporre un tempo dell'anima, di tipo agostiniano, a un tempo che sarebbe a titolo primordiale « qualcosa del movimento », dunque un'entità connessa alla fisica, come in Aristotele? Da una parte l'analitica esistenziale non ha più un'anima per referente, ma l'*Esserci*, cioè certamente l'ente che noi siamo, ma che « non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Onticamente, esso è piuttosto caratterizzato dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso » [12] (65). La « relazione d'essere col proprio essere » [12] (65-66), che appartiene alla costituzione d'essere dell'Esserci (*Dasein*), si pone in modo diverso da una semplice distinzione ontica tra la regione dello psichico e quella del fisico. D'altra parte, per l'analitica esistenziale, la natura non può costituire un polo opposto e ancor meno un tema estraneo alla considerazione dell'Esserci, in quanto « il "mondo", in quanto tale, è un costitutivo dell'Esserci » [52] (119). Ne risulta che la questione del tempo, alla quale è dedicata la seconda sezione della prima parte di *Essere e Tempo*, la sola pubblicata, nell'ordine delle tematiche di quest'opera non può venire che successivamente a quella dell'es-

sere-nel-mondo, che rivela la costituzione fondamentale dell'Esserci. Le determinazioni relative al concetto di esistenza (di esistenza mia) ed alla possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità contenute nella nozione di essere-sempre-mio « debbono essere viste ed intese a priori sul fondamento di quella costituzione d'essere che noi indichiamo col nome di essere-nel-mondo. L'impostazione esatta dell'analitica dell'Esserci riposa sull'interpretazione di questa costituzione » [53] (121).

Infatti quasi duecento pagine sono consacrate all'essere-nel-mondo, alla mondanità del mondo in generale, come se fosse necessario anzitutto penetrare il senso del mondo ambiente prima di avere il diritto—e di essere in diritto—di lasciarsi confrontare dalle strutture dell'« Esserci... come tale »: situazione, comprensione, esplicitazione, discorso. Non è senza importanza che, nell'ordine tematico seguito da *Essere e Tempo*, la questione della spazialità dell'essere-nel-mondo sia posta non solo precedentemente a quella della temporalità, ma anche come un aspetto dell'« ambiente », dunque della mondanità in quanto tale.

Ma allora come potrebbe sussistere in qualunque modo l'aporia agostiniana di una *distentio animi* se la si priva del supporto cosmologico?

L'opposizione tra Agostino e Aristotele sembrerebbe del tutto superata dalla nuova problematica dell'Esserci che scompiglia le nozioni tradizionalmente accolte di fisico e di psichico.

Non si deve dire la stessa cosa relativamente all'aporia husserliana della coscienza interna del tempo? In un'analitica dell'Esserci, in che modo rimarrebbe la minima traccia di antinomia tra la coscienza interna del tempo e il tempo oggettivo? La struttura dell'*essere-nel-mondo* non distrugge forse tanto la problematica del soggetto e dell'oggetto quanto quella dell'anima e della natura?

In più, l'ambizione husserliana di *far apparire* il tempo stesso è bloccata in partenza, fin dalle prime pagine di *Essere e Tempo*, dall'affermazione dell'*oblio* dell'essere. Se rimane vero che « l'ontologia non è possibile che come fenomenologia » [35] (96), la fenomenologia stessa non è possibile che come ermeneutica in quanto, nel regime dell'oblio, la dissimulazione è la condizione primaria di ogni impresa di mostrazione ultima [2]. Slegata dalla visione diretta, la fenomenologia è integrata nella

[2] Domanda: « Qual è, nella sua essenza, il tema *necessario* di un procedimento che *mostri esplicitamente*? » Risposta: « Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che resta *nascosto* rispetto a ciò che si manifesta anzitutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, in modo da esprimerne il senso e il fondamento » [35] (96).

lotta contro la dissimulazione: « Esser coperto è il concetto contrario [3] di 'fenomeno' » [36] (96). Al di là del dilemma tra visibilità e invisibilità del tempo si apre la via di una fenomenologia ermeneutica in cui il vedere lascia il passo al comprendere o, secondo un'altra espressione, ad una *interpretazione scoprente*, guidata dall'anticipazione del senso dell'essere che noi siamo, e votata a liberare (*freilegen*) questo senso, cioè a liberarlo dall'oblio e dalla dissimulazione.

Questo sospetto nei confronti di ogni scorciatoia che faccia sorgere il tempo stesso all'interno dell'orizzonte dell'apparire si riconosce alla strategia dilatoria che segna la trattazione tematica della questione del tempo. Occorre aver attraversato la prima lunga sezione—chiamata « preliminare » (o meglio « preparatoria », *vorbereitende*)— prima di aver accesso alla problematica della seconda sezione: « *Esserci e temporalità* ». Occorre ancora, in questa seconda sezione, percorrere i molteplici stadi, di cui parleremo più avanti, prima di poter articolare, al § 65, la prima definizione del tempo: « Questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentato lo chiamo *temporalità* » [326] (476). A questo riguardo, si può parlare, in Heidegger, di un *arretramento* della questione del tempo.

Ciò significa forse che lo sforzo per sfuggire al dilemma dell'intuizione diretta e della presupposizione indiretta non può che portare ad una sorta di ermetismo mistificante? Ciò vorrebbe dire trascurare il *lavoro linguistico* che conferisce ad *Essere e Tempo* una grandezza che non verrà oscurata da nessuna opera posteriore. Per lavoro linguistico intendo, anzitutto, lo sforzo di *articolare* in modo appropriato la fenomenologia ermeneutica arruolata dall'ontologia: l'uso frequente del termine struttura ne è testimonianza; intendo inoltre la ricerca di quei concetti primitivi capaci di sostenere l'impresa della strutturazione: *Essere e Tempo*, da questo punto di vista, rappresenta un immenso cantiere in cui si sono formati gli esistenziali che stanno all'Esserci come le categorie stanno agli altri enti [4]. Se la fenomenologia ermeneutica può pretendere di

[3] Il testo francese, a differenza della traduzione italiana, qui riportata, impiega per il tedesco « *Gegenbegriff* » il termine « *concept complémentaire* » (ndt).

[4] Lo statuto di questi esistenziali è una cospicua fonte di equivoci. Per portarli a linguaggio occorre o creare neologismi, con il rischio di non essere capiti da nessuno, oppure sfruttare le parentele semantiche dimenticate nell'uso corrente, ma conservate nel tesoro della lingua tedesca, oppure rinnovare gli antichi significati di queste parole, applicando ad essi un metodo etimologico che, nei fatti, genera dei neosignificati col rischio, talvolta, di renderli intraducibili in un'altra lingua, o

sfuggire all'alternativa tra un'intuizione del tempo diretta, ma muta, e una presupposizione indiretta, ma cieca, è appunto grazie a questo lavoro linguistico che differenzia l'interpretare (*auslegen*, § 32) dal comprendere: interpretare, in effetti, è sviluppare la comprensione, es-plicitare la struttura di un fenomeno *in quanto* (*als*) tale o talatro. Così può essere portata al linguaggio, e da qui all'enunciato (*Aussage*, § 33) la comprensione che possediamo da sempre della struttura temporale dell'Esserci [5].

Vorrei, in alcune pagine, mostrare la nuova apertura che questa fenomenologia ermeneutica opera nella comprensione del tempo, in rapporto alle intuizioni che dobbiamo accreditare ad Agostino e Husserl, anche a costo di confessare più avanti quanto sia ancora più alto il prezzo da pagare per questa audace interpretazione.

Siamo debitori ad Heidegger di tre scoperte notevoli: con la prima, la questione del tempo come *totalità* è avvolta, in un modo che resta da esplicitare, nella struttura fondamentale della *Cura*. Con la seconda, l'unità delle tre dimensioni del tempo—futuro, passato, presente—appare un'unità estatica, in cui l'esteriorizzazione mutua delle estasi deriva dalla loro stessa implicazione. Infine lo spiegamento di questa unità estatica rivela a sua volta una costituzione del tempo che si può dire stratificata, una gerarchizzazione dei livelli di temporalizzazione che richiede denominazioni distinte: *temporalità, storicità, intratemporalità* [6]. Vedremo come queste tre scoperte siano concatenate e come le difficoltà sollevate dalla prima siano riprese e moltiplicate dalla seconda e dalla terza.

addirittura nella lingua tedesca usuale. Il vocabolario della temporalità ci darà un'ampia idea di questa lotta quasi disperata per supplire alle parole mancanti: le parole più semplici, quali « futuro », « passato », « presente », sono il luogo di questo estenuante lavoro linguistico.

5 Secondo la sua titolazione, la prima e sola parte pubblicata di *Essere e Tempo* vuole essere « l'interpretazione (*Interpretation*) dell'Esserci in riferimento alla temporalità e l'esplicazione (*Explikation*) del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere » [41] (103).

6 Uso la traduzione di *Geschichtlichkeit* con « historialité » seguendo Marianna Simon nella sua traduzione in francese di O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Neske, Pfüllingen 1963): *La Pensée de Martin Heidegger, un cheminement vers l'être*, Aubier-Montaigne, Parigi 1967, p. 83. [Qui il termine tedesco è reso con « storicità », seguendo la traduzione di P. Chiodi (ndt.)].

2. *Cura e temporalità*

A prima vista, agganciare la struttura autentica del tempo a quella della Cura equivale a strappare la questione del tempo dalla teoria della conoscenza per portarla a livello di un modo d'essere che 1) conserva la cicatrice del suo rapporto con la questione dell'essere, 2) possiede degli aspetti cognitivi, volitivi ed emozionali senza ridursi ad alcuno di essi, e senza collocarsi al livello in cui la distinzione tra questi tre aspetti è pertinente, 3) ricapitola gli esistenziali principali, quali *il progettare, l'esser-gettato nel mondo, la deiezione*, 4) offre a questi esistenziali un'unità strutturale che pone immediatamente l'esigenza di « essere-un-tutto », o di « essere-integrale » (*Ganzsein*), che introduce direttamente alla questione della temporalità.

Fermiamoci su quest'ultimo tratto che determina tutti gli altri.

Perché occorre entrare nella questione della temporalità attraverso quella della « possibilità di essere-un-tutto » o, come diremo in un modo equivalente, di « essere-integrale »? A prima vista, la nozione di Cura non sembra esigerlo: sembrerebbe piuttosto rifiutarlo. La primaria implicazione temporale che la Cura dispiega è in effetti quella dell'essere-avanti-a sé (*das Sichvorweg*) che non comporta alcuna chiusura, ma lascia sempre, al contrario, qualcosa in rinvio, in sospeso, e permane costantemente incompleto, anche in virtù del carattere di *poter-essere* (*Seinskönnen*) dell'Esserci: se tuttavia la questione dell'« essere-integrale » detiene un privilegio, è nella misura in cui la fenomenologia ermeneutica del tempo ha come posta in gioco *l'unità articolata* dei tre momenti del futuro, del passato, del presente. Un'unità del tempo che Agostino faceva scaturire dal presente per tripartizione[7]. Ora, il presente non può assumere, secondo Heidegger, questa funzione di articolazione e di dispersione, perché è la categoria temporale meno adatta ad un'analisi originaria ed autentica, a causa della sua parentela con le forme della deiezione dell'esistenza, cioè la propensione dell'Esserci a comprendersi in funzione degli enti semplicemente presenti (*vorhanden*) e utilizzabili

[7] L'ambizione di cogliere il tempo nel suo insieme è la ripresa esistenziale del noto problema dell'unità del tempo che Kant considera uno dei maggiori presupposti dell'*Estetica*: non c'è che un solo tempo e tutti i tempi parziali ne sono una parte. Ma, secondo Heidegger, questa unità singolare è colta a livello del tempo successivo, che, come vedremo, risulta dal livellamento dell'intratemporalità, cioè la configurazione temporale meno originaria e meno autentica. Occorreva dunque riprendere ad un altro livello di radicalità la questione della totalità.

(*zuhanden*) che sono l'oggetto della sua cura presente, della sua preoccupazione. Già qui ciò che sembrava essere più vicino agli occhi di una fenomenologia diretta si avvera come il più inautentico, e l'autentico più dissimulato.

Se dunque si ammette che la questione del tempo è anzitutto la questione della sua integralità strutturale e se il presente non è la modalità appropriata di questa richiesta di totalità, non resta che trovare nel carattere di essere-avanti-a-sé della Cura il segreto della sua completezza. È a questo punto che l'idea di *essere-per-la-fine* (*zum Ende sein*) si propone come l'esistenziale che porta la marca della propria chiusura interna. Di notevole l'essere-per-la-fine ha che « fa parte » [234] (355) di ciò che resta in rinvio e in sospeso nel poter-essere dell'Esserci. Ora, « la 'fine' dell'essere-nel-mondo è la morte » [234] (355): « 'finire', in quanto morire, costituisce la totalità dell'Esserci » [240] (365)[8].

Questo entrare nel problema del tempo attraverso la questione dell'essere-un-tutto e questo nesso tra l'essere-un-tutto e l'essere-per-la-morte pone una prima difficoltà che non sarà senza conseguenze sulle altre due fasi della nostra analisi. Essa consiste nell'ineluttabile interferenza, internamente all'analitica dell'Esserci, tra *esistenziale* ed *esistentivo*.

Soffermiamoci un attimo sul problema nel suo aspetto più generale e più formale. Inizialmente il termine « esistentivo » caratterizza la scelta concreta di un modo di essere-nel-mondo, l'impegno etico assunto da personalità eccezionali, da comunità, ecclesiali o no, da culture intere. Il ter-

[8] Non riprenderò qui le analisi estremamente accurate attraverso le quali Heidegger distingue l'essere-per-la fine da tutte le altre fini che, nel linguaggio ordinario, assegniamo agli eventi, biologici o storici, e in generale a tutti i modi in cui hanno termine le realtà semplicemente presenti e manipolabili. Ma tali analisi non portano nemmeno al carattere di non trasferibilità della morte altrui al proprio morire, dunque alla non trasferibilità della propria morte (« la morte è essenzialmente sempre la mia »). Non riprenderò nemmeno le analisi che distinguono la possibilità dell'essere-per-la-morte da tutte le forme di possibilità usate nel linguaggio quotidiano, in logica e in epistemologia. Non si sottolineerà mai abbastanza la somma di precauzioni accumulate contro il fraintendimento generato da un'analisi che, partendo da proposizioni apofatiche (§ 46-49, la morte non è questo, non è quello...), giunge ad uno « schizzo » (*Vorzeichnung*, § 50) che solo alla fine del capitolo diviene il « progetto » (*Entwurf*) esistenziale di un essere-per-la-morte autentico (titolo del § 53). Secondo questo progetto l'essere-per-la-morte costituisce una possibilità dell'Esserci, invero senza eguali, verso la quale tendiamo con un'aspettativa essa stessa unica nel suo genere-possibilità che si può dire « insuperabile » (*äusserste* [252] (381)) e « più propria » (*eigenste* [263] (394)) del nostro poter-essere.

mine « esistenziale », al contrario, caratterizza ogni analisi volta ad esplicitare le strutture che distinguono l'Esserci da tutti gli altri enti, e così facendo congiungono la questione del senso dell'essere dell'ente che noi siamo alla questione dell'essere in quanto tale, in quanto per l'Esserci ne va del senso del suo essere. Ma la distinzione tra esistenziale ed esistentivo è oscurata dalla sua interferenza con quella dell'autenticità e dell'inautenticità, essa stessa coinvolta nella ricerca dell'originario (*ursprünglich*). Quest'ultimo sconfinamento è inevitabile in quanto lo stato degradato e deietto dei concetti disponibili per una fenomenologia ermeneutica riflette lo stato di oblio in cui si trova la questione dell'essere e richiede il lavoro linguistico di cui prima ho detto. La conquista di concetti primitivi e originari è dunque inseparabile da una lotta contro l'inautenticità, essa stessa praticamente coincidente con la quotidianità. Ora, la ricerca dell'autentico non può essere condotta senza un costante appello alla *testimonianza* dell'esistentivo. Non mi sembra che i commentatori abbiano sufficientemente sottolineato questo nodo di tutta la fenomenologia ermeneutica di *Essere e Tempo*. Questa si trova costantemente nella necessità di *attestare* esistentivamente i suoi concetti esistenziali [9]. Perché? Non è certo per rispondere a qualche obiezione epistemologica proveniente dalle scienze umane; a dispetto dei termini « criterio », « assicurazione », « certezza », « garanzia »; il bisogno di *attestazione* risulta dalla natura stessa di questa potenzialità ad essere nella

[9] La seconda sezione di *Essere e Tempo*, intitolata « Esserci e temporalità » si apre sull'espressione di un dubbio concernente il carattere originario dell'interpretazione della Cura come struttura totalizzante dell'esistenza: « Possiamo assumere la caratterizzazione ontologica dell'Esserci in quanto Cura come un'interpretazione originaria di questo ente? Con quale criterio si dovrà giudicare l'analitica esistenziale dell'Esserci per stabilirne l'originarietà o la non originarietà? Che significa, in generale, l'originarietà di un'interpretazione ontologica? » [231] (352). È una domanda a prima vista sorprendente in questo stadio avanzato della ricerca. Ora, è detto, non abbiamo ancora assicurazione (*Sicherung*) che la pre-visione (*Vorsicht*) che regge l'interpretazione abbia svelato la predisponibilità (*Vorhabe*) di tutto l'ente che è stato tematizzato. L'esitazione si riferisce allora alla qualità dello sguardo rivolto all'unità dei momenti strutturali della Cura: « Solo allora si può porre e risolvere con sicurezza fenomenica il problema del senso dell'unità della totalità ontologica (*Seinsganzheit*) dell'ente nella sua interezza » [232] (353). Ma come può essere « garantito » (*gewährleistet*) un tale carattere originario? È qui che la questione dell'autenticità ha oltrepassato quella dell'originarietà: « Fin che la struttura esistenziale del poter-essere autentico non sarà introdotta nell'idea di esistenza, alla visione che guida l'interpretazione *esistenziale* farà difetto l'originarietà » [233] (353).

quale consiste l'esistenza: essa, infatti, è libera sia per l'autentico che per l'inautentico o per qualche modo indifferenziato. Ora le analisi della prima sezione si sono costantemente basate sulla quotidianità media e sono dunque esse stesse confinate all'interno di questo registro indistinto, se non addirittura decisamente inautentico. È per questo che si impone una nuova domanda: « Esistenza significa poter-essere, e quindi anche poter-essere autentico » [233] (353). Ma poiché un ente inautentico può benissimo essere non totale (*als unganzes*), come mostra la tendenza alla fuga di fronte alla possibilità della morte, occorre confessare che « *l'analisi esistenziale finora condotta intorno all'Esserci non può avanzare la pretesa dell'originarietà* » [233] (354). Detto diversamente, senza la garanzia dell'autenticità l'analisi manca anche dell'assicurazione relativa all'originarietà.

La necessità di appoggiare l'*analisi* esistenziale sulla *testimonianza* esistentiva non ha altra origine. Ne è un chiaro esempio la relazione stabilita fin dall'inizio tra essere-un-tutto dell'Esserci e l'essere-per-la-morte [10], e una decisa conferma si ritrova nella *testimonianza* offerta a tutta l'analisi dalla decisione anticipatrice.

Il regno dell'inautenticità non cessa, infatti, di riaprire la questione del criterio di autenticità. Ed è allora alla coscienza morale (*Gewissen*) che viene richiesta l'attestazione di autenticità [11]. Il capitolo II dedicato a questa analisi è intitolato: « *L'attestazione* (*Bezeugung*) *da parte dell'Esserci di un poter-essere autentico e la decisione* » [267] (400). Questo capitolo, che sembra ritardare ancora l'analisi decisiva della temporalità, riveste un ruolo insostituibile. Il linguaggio ordinario, infatti, ha da sempre detto tutto sulla morte: si muore da soli, la morte è certa ma la sua ora è incerta, ecc. Ma allora non si è mai liberi dalla chiacchiera, dallo scarto, dalla dissimulazione, dall'acquietamento che inquinano il discorso quotidiano; l'attestazione della coscienza morale e l'appello rivolto, per suo tramite, a noi stessi è il minimo che si possa richiedere

[10] L'essere per la fine è dunque l'esistenziale di cui l'essere-per-la-morte è l'esistentivo, ogni volta e per ciascuno: « La morte *è* adeguata all'Esserci solo in un *essere-per-la-morte* esistentivo » [234] (354).

[11] « Ma l'Esserci potrà esistere come un tutto anche *autenticamente*? Come potrà essere determinata, in linea generale, l'autenticità dell'esistenza se non rispetto all'esistere autentico? Da dove prenderemo il criterio per rintracciarlo? (...) L'attestazione (*Bezeugung*) di un poter-essere autentico è offerta dalla coscienza (*Gewissen*) » [234] (355) [Il termine *Gewissen* è reso, da Ricoeur, con « coscienza morale » (ndt.)].

per ristabilire l'essere-per-la-morte al suo più alto grado di autenticità [12].

La testimonianza resa dalla coscienza morale alla decisione appartiene allora in modo organico all'analisi del tempo come totalizzazione dell'esistenza: mette il sigillo dell'autentico sull'originario. È per questo che Heidegger non tenta di procedere direttamente dall'analisi della Cura a quella del tempo. La temporalità non è accessibile che al punto di congiunzione tra l'originario, parzialmente guadagnato attraverso l'analisi dell'essere-per-la-morte, e l'autentico, stabilito attraverso l'analisi della coscienza morale. Forse si trova qui la più decisiva giustificazione della strategia di *ritardo* che abbiamo opposto alla strategia dell'abbreviazione adottata da Husserl, con l'esclusione del tempo oggettivo e la descrizione di oggetti tanto infimi quanto il suono che continua a risuonare. Heidegger si concede una serie di dilazioni prima di affrontare tematicamente la temporalità: dapprima quella della lunga trattazione « preliminare » (tutta la prima sezione di *Essere e Tempo*) consacrata all'analisi dell'essere-nel-mondo e del « ci » dell'Esserci, e coronata nell'analisi della Cura; poi quella della breve trattazione (i primi due capitoli della seconda sezione) che, fondendo il tema dell'essere-per-la-morte e quello della decisione nella nozione complessa di *decisione anticipatrice*, assicura il ricoprimento dell'originario da parte dell'autentico. A questa strategia del *ritardo* risponderà, dopo l'analisi tematica della temporalità, quella strategia della *ripetizione* annunciata a partire dal paragrafo di introduzione alla seconda sezione (§ 45): in effetti sarà il compito del capitolo IV quello di procedere ad una ripetizione di tutte le analisi della prima sezione per metterne successivamente alla prova il tenore temporale. Tale ripetizione viene annunciata in questi termini: « L'analisi esistenziale-temporale [dell'Esserci] richiede una verifica (*Bewährung*) concreta... Attraverso questa ripetizione (*Wiederholung*) dell'analisi fondamentale dell'Esserci nel suo momento preparatorio lo stesso fenomeno della temporalità diverrà più chiaro (*durchsichtiger*) » [234-235] (356).

[12] Al termine dell'analisi dell'essere-per-la-morte leggiamo questa strana confessione: « La questione ancora in sospeso (*schwebende*) dell'essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e della sua costituzione esistenziale sarà portata su un terreno fenomenico garantito (probhaftig) solo se potrà essere connessa (*sich... halten*) ad un'autenticità possibile dell'Esserci, attestata (*bezeugte*) dall'Esserci stesso. Se ci riesce di scoprire un'attestazione (*Bezeugung*) di questo genere e di chiarirne fenomenologicamente il contenuto, si porrà il problema di stabilire *se l'anticipazione della morte, finora progettata solo nella sua possibilità ontologica, si connetta in modo essenziale col poter-essere autentico attestato* (*bezeugten*) [267] (399).

Si può considerare come un'ulteriore dilazione la lunga « ripetizione » (*Wiederholung*) [332] della prima sezione di *Essere e Tempo*, intercalata nell'analisi della temporalità propriamente detta (cap. III) e della storicità (cap. V), col disegno esplicito di trovare, nella *reinterpretazione in termini temporali* di tutti i momenti dell'essere-nel-mondo attraversati nella prima sezione, « una verifica (*Bewährung*) della sua forza costitutiva (*seiner konstitutiven Mächtigkeit*) » [331] (482). Il capitolo IV, dedicato a questa « interpretazione temporale » dei tratti dell'essere-nel-mondo, può così essere collocato sotto lo stesso segno dell'*attestazione* di autenticità del capitolo II dedicato all'anticipazione risoluta. Il fatto nuovo è che questo tipo di conferma, fornita da tale ripresa di tutte le analisi della prima sezione, si rivolge ai modi derivati della temporalità fondamentale, e principalmente all'intratemporalità, com'è indicato già dal titolo di questo capitolo intermedio: « Temporalità e quotidianità ». Chi dice « *quotidianità* » (*Alltäglichkeit*) dice « *giorno* » (*Tag*), cioè una struttura temporale la cui significazione è riportata nell'ultimo capitolo di *Essere e Tempo*. Così, il carattere autentico dell'analisi del tempo è *attestato* solo dalla capacità di quest'analisi a rendere conto dei modi derivati della temporalità: derivazione vale per attestazione.

Ma questa volta il prezzo da pagare è la tanto temuta e rifiutata indistinzione tra esistentivo ed esistenziale. Questa indistinzione presenta due inconvenienti principali.

In primo luogo ci si può chiedere se tutta l'analisi della temporalità non è condotta attraverso la concezione personale che Heidegger si fa dell'autenticità, su un piano in cui essa entra in competizione con altre concezioni esistenziali, quelle di Pascal e di Kierkegaard—o quella di Sartre—per non parlare di quella di Agostino. Non è infatti in una configurazione *etica*, particolarmente segnata da un certo stoicismo, che la decisione di fronte alla morte costituisce la prova suprema dell'autenticità? Più gravemente, non è forse in un'analisi *categoriale* particolarmente segnata dal contraccolpo dell'esistentivo sull'esistenziale che la morte è considerata come la possibilità estrema, cioè il potere più proprio, inerente alla struttura essenziale della Cura? Dal mio punto di vista, ritengo altrettanto legittima un'analisi come quella di Sartre, che caratterizza la morte come l'interruzione del nostro poter-essere piuttosto che come la sua possibilità più autentica.

Inoltre ci si può chiedere se questa singolarissima marca esistentiva collocata fin dall'inizio sull'analisi della temporalità, non avrà conseguenze di estrema gravità sul compito di gerarchizzazione della temporalizza-

zione operato nei due ultimi capitoli della sezione sull'Esserci e sul tempo: a dispetto della volontà di *derivare* la storicità e l'intratemporalità dalla temporalità radicale, nascerà in effetti una nuova *dispersione* della nozione di tempo, dall'incommensurabilità tra tempo *mortale*, identificato dall'analisi preparatoria con la temporalità, tempo *storico*, che si ritiene fondato dalla storicità, e tempo *cosmico*, al quale riporta l'intratemporalità. Questa prospettiva di un'esplosione della nozione di tempo, che ridarebbe vita alle aporie nelle quali sono inciampati Agostino e Husserl, potrà precisarsi solo dopo aver esaminato la nozione stessa di « derivazione » applicata alla connessione dei tre livelli della temporalità. È con questo esame che termineremo il nostro lavoro.

Ora, se si sottrae alla mortalità la capacità di determinare da sola il livello di radicalità nel quale la temporalità può essere pensata, non si indebolisce la modalità di interrogazione che guida l'indagine sulla temporalità (cap. III). Al contrario. Se la potenzialità dell'Esserci di essere un tutto—io direi: la sua capacità di integralità—cessa di essere retta unicamente dalla considerazione di essere-per-la-fine, il poter essere-un-tutto potrà di nuovo essere ricondotto alla potenza di unificazione, di articolazione e di dispersione del tempo [13]. E se la modalità dell'essere-per-la-morte pare piuttosto essere generata dal contraccolpo dei due altri livelli di temporalizzazione—storicità e intratemporalità—sul livello più originale, allora il poter-essere costitutivo della Cura può essere rivelato in tutta la sua purezza come essere-avanti-a-sé, come *Sichvorweg*. Gli altri tratti che insieme compongono l'anticipazione risoluta, lungi dall'essere indeboliti, sono rafforzati dal rifiuto del privilegio dato all'essere-per-la-morte. Così l'attestazione resa dalla voce silenziosa della coscienza morale e la colpevolezza che a questa voce dà la sua forza esistentiva si rivolgono al poter-essere in tutta la sua nudità e in tutta la sua ampiezza. Ugualmente l'esser-gettato è rivelato tanto dal fatto di essere nato un giorno e in un posto quanto dalla necessità di dover morire. La deiezione non è meno attestata dalle vecchie promesse non mantenute che dalla fuga dinanzi alla prospettiva della morte. Il debito e la responsabilità, designati dal termine tedesco *Schuld*, non cessano di essere un possente appello per ciascuno a scegliere secondo le proprie possibilità più intime e a rendersi libero per il suo compito nel mondo,

[13] Il capitolo VI della seconda sezione della nostra quarta parte sarà interamente dedicato alla ricerca di una modalità di totalizzazione dei tre orientamenti del tempo storico che, senza mai ritornare ad Hegel, rende giustizia di questa esigenza di totalizzazione nella dispersione.

quando la Cura venga restituita al suo slancio vitale dalla noncuranza nei confronti della morte [14].

Vi è dunque più di una modalità esistentiva di accogliere, in tutta la sua forza esistenziale, la formula che definisce la temporalità: « *La temporalità è esperita in modo fenomenicamente originario nell'autentico essere-un-tutto da parte dell'Esserci, cioè nel fenomeno della decisione anticipatrice* » [304] (447) [15].

3. *Temporalizzazione: av-venire, esser-stato, presentificare*

Come si è detto, solo al termine del capitolo III della seconda sezione, § 65-66, Heidegger tratta tematicamente la temporalità nel suo rapporto con la Cura. In queste pagine, di estrema densità, Heidegger ambisce andare oltre l'analisi agostiniana del triplice presente e di superare l'analisi husserliana della ritenzione-protensione, analisi che, come si è visto sopra, occupano il medesimo luogo fenomenologico. L'originalità di Heidegger risiede nel cercare *nella Cura stessa il principio della pluralizzazione del tempo* in futuro, passato e presente. Da questa dislocazione verso il più originario risulteranno la promozione del futuro al posto finora occupato dal presente, ed un globale riorientamento dei rapporti tra le tre dimensioni del tempo. Il che renderà necessario l'abbandono stesso dei termini « futuro », « passato », « presente » che Agostino non aveva ritenuto di dover mettere in questione per rispetto al linguaggio ordinario, nonostante la sua audacia nel parlare del presente *del* futuro, del presente *del* passato e del presente *del* presente.

Ciò che cerchiamo, si legge all'inizio del § 65, è il senso (*Sinn*) della Cura. Questione non di visione ma di comprensione e di interpretazione: « in breve "senso" significa il "ciò rispetto a cui" (*Woraufhin*) del

14 Si vedrà il ruolo rivestito dall'idea di debito nei confronti del passato, dei morti, delle vittime dimenticate, nel nostro tentativo di dare un senso alla nozione di *passato quale esso fu* (sezione II, cap. III).

15 Heidegger sembra lasciare alla riflessione la libertà di riaggiungere la sua formula a partire da esperienze personali differenti: « La temporalità può *temporalizzarsi* secondo diverse possibilità e in diversi modi. Le possibilità fondamentali dell'esistenza, l'autenticità e l'inautenticità, si fondano ontologicamente in temporalizzazioni possibili della temporalità » [304] (447-448). Credo che Heidegger guardi qui alle differenze legate non al passato, al presente, al futuro, ma ai modi diversi di legare l'esistenziale all'esistentivo.

progetto primario della comprensione dell'essere »; « senso significa ciò rispetto a cui (*Woraufhin*) ha luogo il progetto primario, ciò in base a cui qualcosa può essere compreso nella sua possibilità così (*als*) com'è » [324] (473)[16].

Si trova dunque tra l'articolazione interna della Cura e la triplicità del tempo un rapporto di *condizionalità* quasi kantiano. Ma il « rendere-possibile » heideggeriano differisce dalla kantiana condizione di possibilità in quanto la Cura stessa rende possibile ogni esperienza umana.

Queste considerazioni sulla possibilizzazione, iscritte nella Cura, già preannunciano il primato del futuro nel percorso della struttura articolata del tempo. L'anello intermedio del ragionamento è fornito dall'analisi precedente dell'anticipazione risoluta, essa pure generata dalla meditazione sull'essere-per-la-fine e sull'essere-per-la-morte. Più ancora che primato del futuro si tratta della reiscrizione del termine « futuro », tratto dal linguaggio quotidiano, nell'idioma proprio della fenomenologia ermeneutica. Una preposizione, meglio che un sostantivo, serve qui da guida, cioè il *zu* di *Sein-zum-Ende* e di *Sein-zum-Tode,* che si può applicare allo *zu* dell'espressione corrente *Zu-kunft* (av-venire). Ugualmente il *kommen*—« venire »—assume un rilievo nuovo congiungendo la potenza del verbo a quella della preposizione, al posto del sostantivo « futuro »; nella Cura l'Esserci mira a venire verso se stesso secondo le sue possibilità più proprie. *Pervenire* (*Zukommen*) è la radice del futuro: « Il lasciarsi pervenire a se stesso (*sich auf sich* zukommen-*lassen*)... è il fenomeno originario dell'*ad-venire* (*Zukunft*) » [325] (475). Tale è la possibilità compresa nell'anticipazione decisa: « L'anticipazione (*Vorlaufen*) rende l'Esserci autenticamente ad-veniente, sicché l'anticipazione stessa è possibile soltanto perché l'Esserci, in quanto esistente, è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso, cioè in quanto, nel suo essere, è in generale ad-veniente (*zukünftig*) » [325] (475)[17].

[16] Il programma iniziale di *Essere e Tempo,* esplicitamente dichiarato nell'« Introduzione », era di ritornare al « problema del senso dell'essere » al termine dell'analitica dell'Esserci. Se l'opera pubblicata non porta a termine questo vasto programma, l'ermeneutica della Cura ne conserva almeno l'intenzione, collegando saldamente il progetto inerente alla Cura al « progetto primario di comprensione dell'essere » [324] (473). I progetti umani, infatti, sono progetti solo in virtù di questo radicarsi ultimo: « Questi progetti portano in sé un "ciò-rispetto-a-cui", da cui la comprensione dell'essere trae alimento » (*ibid.*).

[17] Il prefisso *vor* ha la stessa forza espressiva di *zu* in *Zukunft*. Lo si trova incluso nell'espressione *Sich vorweg*, avanti-a-sé, che definisce la Cura in tutta la sua ampiezza, in equivalenza al venire-a-sé.

Il nuovo significato che riveste il futuro permette di discernere, nelle tre dimensioni del tempo, alcune inusuali relazioni di intima e mutua implicazione. Heidegger comincia con l'implicazione del passato da parte del futuro, aggiornando in tal modo il rapporto di entrambi al presente, centro delle analisi di Agostino e di Husserl.

Il passaggio dal futuro al passato cessa di essere un'estrinseca transizione, poiché l'*essere-stato* appare richiamato dall'*av-venire* e, in un certo senso, contenuto in esso. Non vi è riconoscimento in generale senza riconoscimento del debito e della responsabilità: da ciò deriva che la decisione stessa implica che si prenda su di sé la colpa e il suo modo di esser-gettato (*Geworfenheit*): « L'assunzione dell'essere-gettato significa per l'Esserci: essere autenticamente come già sempre era (*in dem, wie es je schon war*) » [325] (475). L'importante qui è che l'imperfetto del verbo essere—« era »— e l'avverbio che lo sottolinea—« già »—non si separano dall'essere, mentre il « come già sempre era » conserva l'impronta dell'« io-sono », esprimibile nel tedesco: « *ich bin-gewesen* » (io sono-stato) [326] (475). Si può allora dire sinteticamente: « *È* autenticamente adveniente solo l'Esserci autenticamente stato » (*ibid.*). Questa sintesi è quella stessa del ritorno su di sé di ogni assunzione di responsabilità. Così l'essendo-stato deriva dall'av-venire. L'essendo-stato e non il passato, se si deve intendere con questo termine il passato delle *cose* passate che opponiamo, sul piano della semplice presenza e della utilizzabilità, all'apertura delle *cose* future. Non riteniamo forse evidente che il passato è determinato e che il futuro è aperto? Ma questa asimmetria, separata dal suo contesto ermeneutico, non permette di intendere il rapporto intrinseco del passato rispetto al futuro [18].

Per quanto riguarda il presente, lungi dal generare dividendosi il passato e il futuro, come in Agostino, esso è la modalità della temporalità che presenta l'autenticità più dissimulata. Vi è certo una verità della quotidianità nel suo commercio con le cose semplicemente presenti e utilizzabili. In questo senso il presente è il tempo della *preoccupazione*. Ma esso non va concepito sul modello della semplice presenza delle cose oggetto della nostra preoccupazione, ma come un'implicazione della Cura. È attraverso l'intermediazione della *situazione*, ogni volta offerta alla decisione, che si può ripensare il presente in modo esistenziale: bisognerà allora parlare di « presentare », nel senso di « rendere presente », piut-

[18] Questa distinzione tra l'*essere-stato*, implicato intrinsecamente nell'av-venire, e il *passato*, estrinsecamente distinto dal futuro, sarà di massima importanza quando discuteremo lo statuto del passato storico (sezione II, cap. III).

tosto che di presente[19]: « Solo come presente (*Gegenwart*) nel senso di « presentare » (*gegenwärtigen*) la decisione può essere ciò che essa è: il genuino lasciar venire incontro ciò che essa, agendo, coglie » [326] (475-476). Av-venire e ritorno su di sé sono così incorportati nella decisione, in quanto questa si inserisce nella situazione rendendola presente, presentandola. La temporalità è ormai l'unità articolata dell'av-venire, dell'essere-stato e del presente, che così sono dati da pensare insieme: « Questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante lo chiamiamo *temporalità* » [326] (476).

Si vede qui in quale senso questa sorta di deduzione dell'una attraverso l'altra delle tre modalità temporali risponde al concetto di *possibilizzazione* prima richiamata: « La temporalità rende possibile (*ermöglicht*) l'unità di esistenza, effettività e deiezione » [328] (478). Questo nuovo statuto del « rendere-possibile » si esprime nella sostituzione del verbo al sostantivo: « La temporalità non "è" assolutamente un *ente*. Essa non è, ma si *temporalizza* » [328] (479)[20].

Se l'invisibilità del tempo nel suo insieme non è più un ostacolo per il pensiero, in quanto pensiamo la possibilità come possibilizzazione e la temporalità come temporalizzazione, ciò che tanto in Heidegger quanto in Agostino rimane ancora opaco è la triplicità interna a questa integralità strutturale: le espressioni avverbiali—l'« ad » di av-venire, il « già » di essere-stato, il « confronto a » della preoccupazione—segnalano a livello stesso di linguaggio la dispersione che mina all'interno l'articolazione unitaria. Il problema agostiniano del triplice presente si trova semplicemente riportato sulla temporalizzazione nel suo insieme. Sembra che sia possibile solo puntare verso questo fenomeno non trattabile, designarlo con il termine greco di *ekstatikon* e dichiarare: « La temporalità è l'originario "fuori di sé" (*Ausser-sich*), in sé e per sé » [329] (479)[21].

19 Si potrebbe dire "presentificare" (Marianna Simon, *op. cit.*, p. 82): ma il termine è già stato impiegato, in contesto husserliano, per tradurre *Vergegenwärtigen*, più vicino a rappresentazione che a presentazione. [Abbiamo mantenuto, nella citazione immediatamente successiva, il termine "presentare", impiegato da Ricoeur, in luogo di "presentazione", scelto da P. Chiodi nella traduzione italiana. ndt.]

20 Se si può dire che la temporalità è così *pensata* in quanto temporalizzazione, il rapporto ultimo tra *Tempo e Essere*, in compenso, resta in sospeso per tutto il tempo in cui l'idea di essere non è stata chiarificata. Questa lacuna non sarà colmata da *Essere e Tempo*. A dispetto di questa incompiutezza, si può accreditare ad Heidegger la soluzione apportata ad una delle maggiori aporie del problema del tempo, cioè la sua invisibilità in quanto totalità unica.

21 « ...natura essenziale (della temporalità) è la temporalizzazione nell'unità delle estasi » [329] (479).

Nello stesso tempo bisogna correggere l'idea di unità strutturale del tempo con quella di *differenza* tra le sue estasi. Questa differenziazione è intrinsecamente implicata dalla temporalizzazione, in quanto questa è un processo che riunisce disperdendo [22]. Il passaggio dal futuro al passato e al presente è ad un tempo unificazione e diversificazione. Ecco, di colpo, reintrodotto l'enigma della *distentio animi*, anche se il presente non ne è più il supporto. E per ragioni vicine. Agostino, come si ricorda, era preoccupato di rendere conto del carattere estensibile del tempo, che ci fa parlare di tempo breve e tempo lungo. Anche per Heidegger ciò che egli ritiene la concezione volgare, cioè la successione degli « ora » esterni gli uni agli altri, trova un segreto alleato nell'esteriorizzazione primaria di cui essa esprime solo il *livellamento*: il livellamento è livellamento di questo tratto di esteriorità. Di tale livellamento potremo trattare liberamente solo dopo aver dispiegato i livelli gerarchici di temporalizzazione: temporalità, storicità e intratemporalità, nella misura in cui ciò che esso privilegia è il modo più lontanamente derivato, l'intratemporalità. Ciononostante si può cogliere nel *fuori-di-sé* (*Aussersich*) della temporalità primaria il principio di tutte le ulteriori forme di esteriorizzazione e del livellamento che esse presenteranno. La domanda che ci si pone è allora quella di sapere se la derivazione dei modi meno autentici non nasconda la circolarità di tutta l'analisi. Il tempo derivato non si annuncia forse già nel *fuori-di-sé* della temporalità originaria?

4. *La storicità* [23] *(Geschichtlichkeit)*

Non sono in grado di misurare il mio debito nei confronti degli ultimi contributi della fenomenologia ermeneutica di Heidegger alla teoria

22 La « cooriginarietà » (*Gleichursprünglichkeit*) delle tre estasi risulta dalla *differenza* tra i modi della temporalizzazione: « All'interno di questa (cooriginarietà) i modi della temporalizzazione sono diversi. E la diversità consiste nel fatto che la temporalizzazione si può determinare (*bestimmen*) primariamente a partire dall'una o dall'altra delle estasi » [329] (480). [Per « *bestimmen* » Ricoeur propone la traduzione « differenziarsi » ndt.]

23 Qui come precedentemente si è preferito rendere con "storicità" e "storico" i termini "*historialité*" e "*historial*", che Ricoeur impiega per tradurre il tedesco "*Geschichtlichkeit*" e "*Geschichtlich*": lo si è fatto per non introdurre neologismi e per adeguare la traduzione qui proposta a quella dell'edizione italiana di *Essere e Tempo*; la differenza più avanti impiegata tra "*historial*" e "*historique*", che riproduce quella tedesca tra "geschichtlich" e "*historisch*", quando non diversamen-

del tempo. Le scoperte più preziose vi ingenerano le perplessità più sconcertanti. La distinzione tra temporalità, storicità e intratemporalità (che occupa i due ultimi capitoli sui quali *Essere e Tempo*, più che concludersi, si interrompe) completa le due scoperte precedenti: il ricorso alla Cura come ciò che « possibilizza » la temporalità e l'unità plurale delle tre estasi della temporalità.

La questione della storicità è introdotta attraverso l'espressione di uno scrupolo (*Bedenken*), che ora ci è familiare: « La predisponibilità (*Vorhabe*) dell'analisi esistenziale ha veramente coinvolto tutto l'Esserci nella ricerca della sua possibilità autentica di *essere*-un-tutto? » [372] (537)[24, 25]. Alla temporalità manca un tratto perché possa essere considerata integrale: questo tratto è quello dell'*Erstreckung*, dell'estensione *tra* nascita e morte. Come se ne sarebbe potuto parlare in un'analisi che ha ignorato fino a questo momento la nascita e, con essa, il *fra-nascere-e-morire*? Ora, questo « tra-due » è l'*estensione* stessa dell'Esserci. Se non ne è stato detto nulla prima, è nel timore di ricadere nella rete del pensiero comune, accordato alle realtà semplicemente presenti e utilizzabili. Cosa c'è di più facile, infatti, che identificare questa estensione ad un intervallo misurabile tra l'« ora » dell'inizio e quella della fine? Ma nello stesso tempo non abbiamo trascurato di caratterizzare l'esistenza umana con un concetto, familiare a numerosi pensatori dell'inizio del secolo,

te indicato, è stata resa in italiano con "storico" e "storiografico", seguendo anche in questo l'edizione di P. Chiodi [ndt].

24 La traduzione italiana del tedesco "*ist... in die Vorhabe der existenzial Analyse gebracht*" trascura il termine "predisponibilità", sottolineato viceversa da Ricoeur (*prise préalable* (*Vorhabe*)) e qui inserito nella proposizione [ndt].

25 Si è detto sopra ciò che Heidegger si aspetta da queste ultime analisi, per quanto riguarda l'*attestazione* dell'originario da parte dell'autentico. Il capitolo III, dedicato alla temporalità fondamentale, termina con queste parole: « L'elaborazione (*Ausarbeitung*) della temporalità dell'Esserci come quotidianità, storicità e intratemporalità, ci permette di penetrare senza impacci nella complessa realizzazione (*in die Verwirklichungen*) dell'ontologia originaria dell'Esserci » [333] (485). (Il testo italiano traduce "*Verwirklichungen*" con "intrico" (ndt.)). Ora, la complessità di questa esecuzione è ineluttabile, nella misura in cui l'Esserci effettivo (*faktisch*) (*ibid.*) esiste nel mondo presso a e nel mezzo di enti che egli incontra nel mondo. È dunque la struttura dell'essere-nel-mondo, descritta nella prima sezione, che esige questa « elaborazione » e questa concretizzazione complessa della temporalità, fino a quando essa raggiunge, con la struttura dell'intratemporalità, il suo punto di partenza nella quotidianità (come ha ricordato il capitolo IV, « Temporalità e quotidianità »). Ma, per una fenomenologia ermeneutica, il più vicino è in verità il più lontano.

tra gli altri Dilthey, quello di « coesione della vita » (*Zusammenhang des Lebens*), concepito come lo svolgimento ordinato dei *vissuti* (*Erlebnisse*) « nel tempo »? Non si può negare che qui viene detto qualcosa di importante, pur nella perversione operata dalla categorizzazione difettosa imposta dalla rappresentazione volgare del tempo; infatti è nel quadro della semplice successione che collochiamo non solo la coesione e lo svolgimento, ma anche il cambiamento e la permanenza (tutti concetti—si noti—del massimo interesse per la narrazione). La nascita diventa allora un evento del passato che non esiste più così come la morte diviene un evento del futuro che non ha ancora avuto luogo, e la coesione della vita un lasso di tempo inquadrato dal resto del tempo. Sarà solo ricollegando alla problematica della Cura queste legittime investigazioni, gravitanti attorno al concetto di « coesione della vita », che si potrà restituire la loro dignità ontologica alle nozioni di estensione, di mobilità (*Bewegheit*) e di stabilità del se-stesso (*Selbstständigkeit*) che la rappresentazione comune del tempo allinea sulla coerenza, il cambiamento e la permanenza delle cose semplicemente presenti e utilizzabili. Ricollegato alla Cura, il fra-vita-e-morte cessa di apparire come un intervallo che separa due estremi inesistenti. Al contrario, l'Esserci non riempie un intervallo di tempo, ma costituisce, estendendosi, il suo vero essere come questa stessa estensione che avvolge il proprio inizio e la propria fine e dà senso alla vita come tra-due. Con questa osservazione, non si potrebbe essere più vicini ad Agostino.

Per marcare questa derivazione dell'estensione dell'Esserci a partire dalla temporalizzazione originaria, Heidegger tenta di rinnovare il vecchio senso del termine *Geschehen* rapportandolo alla problematica ontologica del fra-vita-e-morte. La scelta del termine è felice nella misura in cui *Geschehen* è un verbo omologo a *Zeitigen*, che contraddistingue l'operazione temporalizzante [26].

Inoltre, grazie alla sua parentela semantica con il sostantivo *Geschichte*—« storia »—, il verbo *geschehen* conduce sulla soglia della domanda epistemologica, così importante per noi, relativa al sapere se è alla scienza storiografica che noi dobbiamo il fatto di pensare storica-

[26] La traduzione francese "*historial*", proposta da Henri Corbin, pur essendo soddisfacente, non rende conto della preminenza del verbo sul sostantivo. Marianna Simon usa "*être-historial*", *op. cit.*, p. 83. J.F. Courtine, traduttore de *I Problemi fondamentali della fenomenologia*, propone *devenir-historial*, che ha il duplice vantaggio di conservare il legame con il concetto tradizionale di divenire e di armonizzarsi con la traduzione di *Geschichtlichkeit* con storicità (*historialité*).

mente, o non piuttosto se è perché l'Esserci si storicizza che la ricerca storiografica acquista senso; a questo dibattito tra l'ontologia della storicità e l'epistemologia della storiografia accorderemo, più avanti, tutta l'attenzione che esso merita. Il nostro problema, per il momento, è più radicale: la natura della « derivazione » attraverso la quale si passa dalla temporalità alla storicità sul piano ontologico.

La derivazione è meno unidirezionale di quanto Heidegger non sembri dire.

Da una parte la storicità deve il proprio tenore ontologico a questa derivazione: estensione, mobilità, stabilità del se-stesso possono essere strappate dalla loro rappresentazione degradata solo a favore del rinvio di tutta la problematica della storicità a quella della temporalità [27]. Siamo ugualmente incapaci di dare un senso soddisfacente ai rapporti tra mobilità e stabilità del se-stesso fintanto che li pensiamo sotto le categorie opposte del cambiamento e della permanenza.

D'altra parte la storicità aggiunge una nuova dimensione—originale, *co-originaria*—alla temporalità, verso la quale puntano, malgrado il loro statuto degradato, le espressioni ordinarie di coesione, di mutazione, di stabilità del se stesso. Se il senso comune non ne avesse una certa precognizione, non si porrebbe la questione di riadeguarle al discorso ontologico dell'Esserci. Noi non porremmo la questione dello storicizzarsi dell'Esserci se non avessimo già posto, nel quadro di categorie non appropriate, la questione della mobilità e quella della stabilità del se-stesso, vicine a quella dell'estensione dell'Esserci tra vita e morte. La questione della stabilità del se-stesso, in particolare, si impone alla riflessione in quanto ci interroghiamo sul « chi » dell'Esserci. Non possiamo eluderla allorché la questione del *sé* ritorna in primo piano con quella della decisione, che non procede senza il riferimento-a-*sé* della promessa e della colpa [28].

27 « La mobilità (*Bewegtheit*) specificamente propria dell'*autoestendersi esteso*, noi la chiamiamo lo storicizzarsi dell'Esserci. Il problema della "continuità" dell'Esserci è il problema ontologico del suo *storicizzarsi*. L'analisi della *struttura dello storicizzarsi* e delle condizioni della sua possibilità tempo-esistenziale equivale al raggiungimento di una comprensione ontologica della storicità » [375] (539).

28 Il tedesco può giocare qui sulla radice dei termini e scomporre il termine *Selbständichkeit* (che noi traduciamo con stabilità del se-stesso) in *Ständigkeit des Selbst*, che starebbe più o meno per *tenuta del se stesso*, nel senso che si man*tiene* la propria promessa. Heidegger lega espressamente la questione del *chi* a quella del *sé*: « ...la stabilità del se-stesso che abbiamo determinato come il Chi dell'Esserci » [375] (540). (Cfr. il rinvio al § 64: *Sorge und Selbstheit*).

È dunque vero che, per quanto derivata sia, la nozione di storicità aggiunge a quella di temporalità, sullo stesso piano esistenziale, i tratti significati dai termini « estensione », « mobilità », « stabilità del se-stesso ». Non si dovrà dimenticare questo arricchimento dell'originario attraverso il derivato quando ci domanderemo in che senso la storicità è il fondamento ontologico della storia e, reciprocamente, l'epistemologia della storiografia è una disciplina fondata sulla ontologia della storicità [29].

Di questa innovatrice derivazione—se così si può dire—occorre ora esplorare le risorse. A questo riguardo la principale preoccupazione di Heidegger è resistere a due tendenze di tutto il pensiero storico: la prima consiste nel pensare immediatamente la storia come un fenomeno *pubblico*: la storia non è forse la storia di tutti gli uomini? La seconda porta a disgiungere il passato dal suo rapporto con il futuro e a costituire il pensiero storico come pura *retrospezione*. Le due tendenze sono reciprocamente solidali, perché è proprio della storia *pubblica* che tentiamo di comprendere il senso *a cose fatte*, nello stile della retrospezione, cioè della retrodizione.

Alla prima tentazione Heidegger oppone il primato della storicità di ogni Esserci « di fatto » in rapporto ad ogni ricerca che guarda alla storia del mondo, nel senso hegeliano del termine: « L'Esserci ha sempre (*je*) effettivamente la sua « storia » e può averla perché l'essere di questo ente è costituito dalla storicità » [382] (548). È proprio questo primo senso della parola « storia » che raccomanda un'investigazione che prenda la Cura per filo conduttore e veda nell'essere-per-la-morte—solitario e intrasferibile—la pietra di paragone di ogni autentica attitudine relativa al tempo [30].

Quanto alla seconda tentazione, Heidegger la affronta con tutto il

[29] « L'interpretazione esistenziale della storiografia come scienza tende unicamente a mostrare (*zielt einzig auf den Nachweis*) la provenienza ontologica della storicità dell'Esserci... *L'analisi della storicità dell'Esserci tende a mostrare che questo ente non è "temporale" perché "sta nella storia", ma che, al contrario, esiste e può esistere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere* » [376] (541-542).

[30] Questa prima risposta non facilita il compito di fondazione della storiografia nella storicità: infatti, come si passerà dalla storia di ciascuno alla storia di tutti? L'ontologia dell'Esserci non è forse a questo riguardo radicalmente monadica? Si vedrà più avanti fino a che punto una nuova transizione, quella tra *Schicksal*-sorte e *Geschick*-destino, risponde a questa difficoltà maggiore.

[Per rendere la distinzione tra "*destin*", destino del singolo e "*destinée*" destino collettivo, si è disegnato il primo termine con sorte e il secondo con destino (ndt)].

peso dell'analisi svolta, che dà all'avvenire la priorità della mutua genesi delle tre estasi temporali. Ma non ci si può tuttavia limitare a riprendere questa analisi negli stessi termini, se si deve tener conto dei nuovi tratti apportati dalla storicizzazione (estensione, mobilità, stabilità del se-stesso). E questo perché il movimento dell'av-venire verso l'essere-stato dev'essere ripensato in modo da render conto del rovesciamento con il quale il passato sembra riprendere la priorità sul futuro. Il passaggio decisivo dell'argomentazione è questo: non vi è slancio verso il futuro che non faccia *ritorno sulla* condizione di trovarsi *già* gettato nel mondo. Ora, questo ritorno su di sé non si limita a ritornare sulle più contingenti e più estrinseche circostanze delle nostre scelte imminenti. Esso consiste, in modo più essenziale, nel rientrare in possesso delle potenzialità più intime e più permanenti tenute in riserva da ciò che sembrava costituire solo l'occasione contingente ed estrinseca dell'azione. Per nominare questo rapporto stretto tra anticipazione e *stato di abbandono*, Heidegger si arrischia ad introdurre le nozioni imparentate di *eredità*, trasferimenti e tramandare. Il termine « eredità »—*Erbe*—è stato scelto in ragione delle sue particolari connotazioni: per ciascuno, infatti, l'abbandono—l'essere-gettato—offre la configurazione unica di un insieme di potenzialità che non sono né decise né obbliganti, ma devolute e tramandate. Inoltre è proprio di un'eredità di poter essere raccolta, presa a carico, assunta. La lingua francese purtroppo non ha le risorse semantiche del tedesco per rendere l'intreccio di verbi e di prefissi che tessono l'idea di un'eredità devoluta, tramandata, assunta [31].

La nozione chiave di eredità trasmessa ed assunta costituisce il perno dell'analisi. Essa fa vedere come ogni ritorno indietro proceda da una decisione essenzialmente volta in avanti.

La distinzione tra il tramandare le potenzialità che sono io-stesso, in quanto essente-gettato, e il trasferimento fortuito di un acquisto da sempre fissato, a sua volta apre la via ad un'analisi che riposa sulla parentela tra tre concetti che la semantica della lingua tedesca colloca nello stesso campo: *Schicksal, Geschick, Geschichte*, che traduciamo con sorte, destino, storia.

Il primo rinforza certamente il carattere monadico dell'analisi, alme-

31 Il tedesco gioca essenzialmente sui due prefissi *zurück* (retro) e *über* (sovra) connessi volta a volta ai verbi *kommen* (venire), *nehmen* (prendere), *liefern* (consegnare). L'inglese riesce meglio ad associare le espressioni: *to come back, to take over an heritage, to hand down possibilities that have come down to one.*

no ai suoi esordi. Mi tramando e mi ricevo come eredità di potenzialità da me a me stesso. In questo consiste la *sorte*. Infatti se portiamo tutti i nostri progetti nella luce dell'essere-per-la-morte, allora tutto ciò che è fortuito viene a cadere: non resta che questo destino, questa parte che noi siamo, nella nudità della mortalità. Sorte: « Con questo termine designamo lo storicizzarsi originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica, storicizzarsi in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si tramanda (*sich... überliefert*) in una possibilità ereditata e tuttavia scelta » [384] (550). A questo livello, nel concetto sovradeterminato di sorte, costrizione e scelta si confondono, e così pure impotenza ed onnipotenza.

È tuttavia vero che un'eredità si trasmette da sé a se stessa? Non è sempre ricevuta da un altro? Eppure sembra che l'essere-per-la-morte escluda tutto ciò che è trasferibile da uno all'altro. E a ciò la coscienza morale aggiunge il tono intimista di una voce silenziosa che si rivolge da sé a se stesso. La difficoltà di passare da una storicità singolare ad una storia comune ne esce aumentata. Viene allora richiesto alla nozione di *Geschick*—destino comune—di assicurare la transizione, di fare il salto. Come?

L'arduo passaggio da una sorte singolare ad un destino comune è reso intelligibile dal ricorso, troppo poco frequente in *Essere e Tempo*, alla categoria esistenziale di *Mitsein*: con-essere. Troppo poco frequente perché, nella sezione dedicata al *Mitsein* (§ 25-27), sono principalmente le forme dirette della quotidianità ad essere accentuate nella categoria del « Si ». E la conquista del Sé è sempre operata sullo sfondo del « Si », senza riguardo alle forme autentiche di comunione e di aiuto reciproco. Ma almeno il ricorso al *Mitsein*, in questo punto critico dell'analisi, autorizza la congiunzione del *Mitgeschehen* al *Geschehen*, della co-storicità alla storicità: è questo che definisce precisamente il destino comune. È notevole anche che Heidegger, proseguendo in questa occasione la sua polemica contro le filosofie del soggetto e quindi anche dell'inter-soggettività, contesti alla storicità della comunità, del popolo (*Volk*), la possibilità di raccogliersi a partire dalle sorti individuali: transizione tanto poco accettabile quanto quella che vorrebbe concepire l'essere-assieme-ad-un-altro « come la co-occorrenza (*Zusammenvorkommen*) di soggetti multipli » [384] (551)[32]. Tutto indica che qui Heidegger si è limitato a sug-

[32] Si è preferito variare così la traduzione italiana di « *...sowenig als das Miteinandersein ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjecte begriffen werden kann* »

gerire l'idea di una omologia tra destino comunitario e sorte individuale, e ad abbozzare il trasferimento delle stesse caratteristiche da un piano all'altro: eredità di un fondo di potenzialità, decisione, ecc.—anche a rischio di segnare uno svuotamento delle categorie più specificatamente appropriare al con-essere: lotta, obbedienza combattente, lealtà [33].

A parte queste difficoltà, sulle quali ritorneremo in un altro capitolo, la direttrice di tutta l'analisi della storicità prende le mosse dalla nozione di estensione (*Erstreckung*), segue la catena dei tre concetti, semanticamente legati, di storia (*Geschichte*), sorte (*Schicksal*), destino comune (*Geschick*), per culminare nel concetto di *ripetizione* (o di *ricapitolazione*) (*Wiederholung*).

Vorrei mettere decisamente l'accento su questo contrasto tra il termine iniziale di *estensione* e quello finale di *ripetizione*. Esso riproduce esattamente la dialettica agostiniana della *distentio* e dell'*intentio*, che spesso ho trascritto nel vocabolario della discordanza e della concordanza.

La *ripetizione* (o *ricapitolazione*) non è un concetto per noi sconosciuto a questo stadio della lettura di *Essere e Tempo*. L'analisi della temporalità come abbiamo visto è, nel suo insieme, una ripetizione di tutta l'analitica dell'Esserci condotta nella prima sezione. Inoltre la categoria dominante di temporalità ha trovato, nel IV capitolo della seconda sezione, una specifica conferma nella sua capacità di ripetere, punto

per maggiore fedeltà alla traduzione di Ricoeur [ndt].

33 Non nego che la scelta deliberata di queste espressioni (in un testo che si deve ricordare fu pubblicato nel 1927) abbia dato esca alla propaganda nazista e abbia potuto contribuire alla cecità di Heidegger di fronte agli avvenimenti politici di quegli anni oscuri. Ma bisogna anche dire che non è il solo a parlare di comunità (*Gemeinschaft*) piuttosto che di società (*Gesellschaft*), cioè di lotta (*Kampf*) di obbedienza combattente (*kämpfende Nachfolge*) e di fedeltà (*Treue*). Da parte mia condannerei piuttosto il passaggio senza precauzioni del tema più fondamentale tra tutti, l'essere-per-la-morte, nella sfera comunitaria, a dispetto della reiterata affermazione che l'essere-per-la-morte non è trasferibile. Tale trasferimento è responsabile dell'abbozzo di una filosofia politica eroica e tragica messa a disposizione di tutti gli usi peggiori. Sembra che Heidegger abbia colto le risorse offerte dal concetto di « generazione », introdotto da Dilthey a partire dal 1875 per colmare lo scarto tra sorte singolare e destino collettivo: « Il destino carico di sorte * che l'Esserci ha in comune con la sua "generazione" e nella sua "generazione" esprime lo storicizzarsi pieno e autentico dell'Esserci » [384-385] (551). Ritornerò più avanti su questo concetto di generazione (cfr. sezione II, cap. I).

[* Ricoeur traduce in questo modo (*La destiné lourde de destin...*) il tedesco « *Das schicksalhafte Geschick...* » che nella traduzione italiana è reso dal solo "Destino" (ndt)].

per punto, ogni momento dell'analitica dell'Esserci. Ora la ripetizione diventa il nome dato al processo per il quale, al livello derivato della storicità, l'anticipazione del futuro, la ripresa dell'esser-gettato e l'attimo (*augenblicklich*) rivolto al « proprio tempo » ricostituiscono la loro unità. In un primo senso il reciproco generarsi delle tre estasi della temporalità a partire dal futuro conteneva l'abbozzo della ripetizione. Ma, nella misura in cui la storicità ha portato con sé nuove categorie generate dalla storicizzazione—dal *Geschehen*—e soprattutto nella misura in cui tutta l'analisi si è inclinata dall'anticipazione del futuro verso la ripresa del passato, è richiesto un nuovo concetto di riunificazione delle tre estasi, che si basi sul tema esplicito della storicità, cioè il tramandare le possibilità ereditate e tuttavia scelte: « La ripetizione è il tramandamento esplicito, cioè il ritorno alle possibilità dell'Esserci essenteci-stato »[34] [385] (552).

La funzione principale del concetto di ripetizione è quella di riequilibrare il piatto della bilancia che l'idea di eredità tramandata ha fatto pendere dal lato dell'essere-stato, e di restituire il primato alla decisione anticipatrice nel cuore stesso del distrutto, del compiuto, del "non... più". La ripetizione dischiude nel passato delle potenzialità non colte, abortite o represse[35]. Essa riapre il passato in direzione dell'av-venire. Sigillando il legame tra tramandare e decidere (*trans-mission et ré-solution*) il concetto di ripetizione riesce ad un tempo a preservare il primato del futuro e lo spostamento sull'essere-stato. Questa segreta polarizzazione tra eredità tramandata e decisione anticipatrice rende in più la ripetizione una replica (*erwidern*) che può giungere fino alla rievocazione (*Widerruf*) dell'influsso del passato sul presente[36]. Ma la ripetizione fa di più: pone il sigillo della temporalità sulla catena di concetti costi-

[34] Con questa contorta espressione Heidegger riesce a mettere al passato lo stesso essere (*dagewesen*) in una condensatezza sorprendente, ma disperante per il traduttore.

[35] « La ripetizione del possibile non è né una restaurazione (*Wiederbringen*) del "passato", né un semplice collegamento del "presente" con ciò "che fu prima" » [385] (552 [con variazioni ndt.]). La ripetizione, in questo senso, conferma lo scarto di senso tra l'*essere-stato*, intrinsecamente legato all'av-venire, e il *passato* che, impoverito sul piano del semplicemente presente e dell'utilizzabile, è solo estrinsecamente opposto al futuro, come testimonia il senso comune allorché oppone in modo non dialettico il carattere determinato, compiuto e necessario del passato al carattere indeterminato, aperto e possibile del futuro.

[36] Heidegger gioca qui sulla quasi omonimia tra il *wieder* di *Wiederholung* e il *wider* di *erwidern* e di *Widerruf*.

tutivi la storicità: eredità, tramandamento, ripresa—storia, co-storia, sorte e destino—e riporta la storicità alla sua origine nella temporalità [37].

È venuto il momento di passare dal tema della storicità a quello dell'intratemporalità che, infatti, non ha mai cessato di essere anticipato nelle analisi precedenti. Ma qui occorre fermarsi per inserire una questione ben lungi dall'essere marginale in rapporto al progetto globale di *Essere e Tempo*. È una questione che verte sullo statuto della storiografia, e più generalmente delle *Geisteswissenschaften*—dette anche scienze umane—in rapporto all'analisi esistenziale della storicità. Si conosce il ruolo svolto da questo dibattito nel pensiero tedesco, principalmente sotto l'influenza di Dilthey. Si sa anche quanto Heidegger si sia occupato di questo problema prima della stesura di *Essere e Tempo*. In questo senso si potrà dire che il rifiuto della pretesa delle scienze umane di costituirsi su una base autonoma, su un piano di parità con le scienze naturali, appartiene al nodo centrale di *Essere e Tempo*, benché la tesi dell'intera subordinazione dell'epistemologia delle scienze umane all'analitica esistenziale pare costituire solo un'intrusione (§ 72, 75-77) nella problematica generale di derivazione dei livelli di temporalizzazione.

Detto sbrigativamente, il rimprovero rivolto ad una tale epistemologia delle scienze—di cui Dilthey è l'artefice più importante—è darsi un concetto di « *passatità* » (*passéité*), in mancanza di un radicamento nell'essere-stato della storicità, che rende intelligibile il suo rapporto con l'av-venire e con il rendere-presente [38].

Chi non comprende « storicamente » in senso ermeneutico, non comprende « storiograficamente », nel senso delle scienze umane [39].

In particolare il sapiente non comprende quello che per lui dovreb-

37 « *L'essere-per-la-morte autentico, cioè la finitudine della temporalità, è il fondamento nascosto della storicità dell'Esserci.* L'Esserci non diviene storico nella ripetizione; al contrario poiché esso, in quanto temporale, è storico, può, ripetendosi, assumersi la sua storia. Ma per tutto ciò non c'è alcun bisogno della storiografia » [386] (553). *I problemi fondamentali della fenomenologia* avvicinano espressamente la ripetizione alla decisione; questa infatti è già un ritorno ripetitivo su se-stessi [407]. Infine, l'una e l'altra possono essere trattate come modalità autentiche del presente, distinto dal semplice « ora ».

38 Il § 73 è audacemente intitolato *Das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins* (« La comprensione ordinaria della storia e lo storicizzarsi dell'Esserci »).

39 « Il luogo del problema della storia ... non potrà essere cercato nella storiografia (*Historie*) come scienza della storia » [375] (540). « L'interpretazione esistenziale della storiografia come scienza, tende unicamente a mostrarne (*Nachweis*) la

be essere un enigma: che il passato, che non c'è più, ha degli effetti, esercita un'influenza, svolge un'azione (*Wirkung*) sul presente. Questa azione ulteriore (*Nachwirkende*)—che si potrebbe dire tardiva e posteriore—dovrebbe meravigliare. Più precisamente la perplessità dovrebbe concentrarsi sulla nozione di resti del passato. Non diciamo forse dei resti di un tempio greco che un « frammento di passato » vi è « ancora presente »? Qui si trova tutto il paradosso del passato storiografico: da una parte, esso non c'è più, dall'altra i resti del passato lo tengono ancora a portata di mano (*vorhanden*). Il paradosso del « non più » e del « non ancora » ritorna in tutta la sua forza.

È chiaro che la comprensione di ciò che significa « resti, rovine, antichità, utensili antichi » sfugge ad un'epistemologia senza appoggio nella storicità dell'Esserci: il carattere passato non è scritto sulla faccia di un reperto ancorché deteriorato; al contrario, per quanto sia transitorio, non è ancora passato. Questo paradosso attesta che c'è *oggetto* storiografico solo per un ente che ha già il senso della storicità. Si ritorna allora alla domanda: cos'erano una volta quelle cose che ora abbiamo davanti, deteriorate ma ancora visibili?

C'è una sola soluzione: ciò che non c'è più è il *mondo* a cui questi resti sono appartenuti. Ma la difficoltà parrebbe soltanto spostata: infatti cosa significa non esserci più per il mondo? Non si è detto che « un mondo *è* solo secondo il modo dell'Esserci *esistente*, il quale, *effettivamente*, è come essere-nel-mondo » [380] (546)? In altre parole: come coniugare al passato l'essere-nel-mondo?

La risposta di Heidegger lascia perplessi: a suo avviso il paradosso colpisce solo gli enti che cadono sotto la categoria del semplicemente presente (*vorhanden*) e dell'utilizzabile (*zuhanden*) e di cui non si comprende come possano essere « passati », cioè compiuti e ancora presenti. In compenso il paradosso non colpisce ciò che attiene all'*Esserci*, perché esso sfugge alla categorizzazione per la quale solo il passato fa problema:

provenienza ontologica dalla storicità dell'Esserci » [376] (541). È notevole che, fin dalle prime battute, Heidegger anticipi la necessità di congiungere l'intratemporalità alla storicità, per rendere conto in modo preciso del ruolo del calendario e dell'orologio nello stabilirsi della storia come scienza umana: « L'Esserci effettivo (*faktisch*) abbisogna e fa uso—anche fuori dal campo specifico della storiografia—di calendari e di orologi » [376] (542). È questo il segnale che si è passati dalla storicità all'intratemporalità. Ma, poiché sia l'una che l'altra provengono dalla temporalità dell'Esserci, « storicità e intratemporalità si rivelano cooriginarie. Perciò l'interpretazione ordinaria del carattere temporale della storia, purché mantenuta nei suoi limiti, conserva tutto il suo diritto » [377] (542).

« In senso strettamente ontologico, un Esserci che non esista più non è passato (*vergangen*) ma *essente-ci stato* (*da-gewesen*) » [380] (546). I resti del passato sono tali per aver appartenuto come utensili e per provenire da « un mondo che è stato e da cui provengono, mondo che fu proprio di un Esserci *essente-ci-stato* (*da-gewesen*) » [381] (546). Una volta operata questa distinzione tra « passato » e « essente-stato », e una volta che il passato è stato assegnato all'utilizzabile, semplicemente presente e disponibile, la via è sgombra per la famosa analisi della storicità di cui prima abbiamo dato conto.

Ci si può tuttavia domandare se la storiografia ha trovato il suo fondamento nella storicità o se piuttosto i suoi problemi specifici non sono stati elusi. Certamente Heidegger non ha disconosciuto la difficoltà e gli si può dare ragione quando dice che ciò che è passato, in un resto storico, è il mondo al quale esso è appartenuto. In conseguenza ha dovuto spostare l'accento sul termine « mondo »: dell'Esserci nel *mondo* si dice che *è stato*. Attraverso questo spostamento di accento, il mezzo utilizzabile incontrato nel mondo diventa esso stesso storico, in un senso derivato [40]. Per questa via Heidegger è condotto a forgiare l'espressione *weltgeschichlich*: *mondanamente-storico*, per designare questi enti diversi dall'Esserci che ricevono la qualifica di « storiografici » nel senso di storici, dalla loro appartenenza al mondo della Cura. Heidegger pensa così di aver chiuso con le pretese dell'epistemologia di Dilthey: « Il mondanamente-storico non riceve primariamente la sua storicità dall'oggettivazione storiografica, ma proprio da ciò che esso è in quanto è quell'*ente* che si incontra nel mondo » [381] (547).

Ciò che mi pare elusa è precisamente la problematica della *traccia*, nella quale la stessa caratterizzazione storiografica—nel senso esistentivo del termine—si appoggia sulla persistenza di una cosa semplicemente presente e utilizzabile, di una « marca » fisica, capace di risalire verso il passato [41]. Con la traccia viene ugualmente rifiutata l'idea accettata che il crescente allontanamento nel tempo sia un tratto specifico della storia, facendo dell'antichità il criterio della storia. E ancora viene scartata, in

[40] « *Primariamente* storico, noi diciamo, è l'Esserci. *Secondariamente* storico è ciò che si incontra nel mondo (*innerweltlich*); non solo il mezzo utilizzabile in senso larghissimo, ma anche l'ambiente naturale in quanto "territorio storico" » [381] (547).

[41] Il concetto di traccia occuperà un posto importante nel nostro tentativo di ricostruire i ponti tagliati da Heidegger tra il concetto fenomenologico di tempo e ciò che egli chiama il concetto « ordinario » di tempo.

quanto spogliata di ogni significazione primitiva, la nozione di distanza temporale. Ogni caratterizzazione storica procede esclusivamente secondo la temporalizzazione dell'Esserci, con la riserva che l'accento sia messo sul lato mondo dell'essere-nel-mondo e che l'incontro con l'utilizzabile sia incorporato ad esso.

Il solo modo di giustificare la priorità ontologica della storicità sulla storiografia mi sembra che sia mostrare in modo convincente come la seconda proceda dalla prima. Ora, ci imbattiamo qui nella difficoltà più grande di un'idea di tempo che riferisce tutte le forme derivate della temporalità alla forma originaria, la temporalità mortale della Cura. Qui si nasconde l'ostacolo maggiore di ogni pensiero storiografico. Non si vede come la ripetizione delle possibilità ereditate da parte di ciascuno dal proprio essere-gettato nel mondo potrebbe uguagliare l'ampiezza del passato storico. L'estensione della storicizzazione alla co-storicizzazione, che Heidegger chiama destino (*Geschick*), certamente offre una base più larga all'essere-stato. Ma lo scarto tra l'essere-stato e il passato rimane, in quanto vi sono dei resti visibili che, *effettivamente*, aprono la via all'indagine sul passato. C'è ancora tutto da fare per integrare questo passato indicato dalla traccia all'essere-stato di una comunione di destino. Heidegger diminuisce le difficoltà solo dando all'idea di « provenienza » (*Herkunft*) delle forme derivate il valore non di una perdita progressiva di senso ma di un aumento di senso. Questo arricchimento, come si vedrà, è debitore a quanto l'analisi della temporalità—pur segnata fino all'eccesso dal suo riferimento al tratto più intimo dell'esistenza, cioè la mortalità propria—prende a prestito dalle analisi della prima sezione di *Essere e Tempo*, dove l'accento era messo sul polo « mondo » dell'essere-nel-mondo. Questo ritorno in forze della mondanità, al termine dell'opera, non è l'ultima delle sorprese riservate all'analitica della temporalità.

È proprio ciò che verifica la continuazione del testo nel suo passaggio dalla storicità all'intratemporalità.

Gli ultimi paragrafi (§ 75-77 del capitolo « storicità » rivolto contro Dilthey)[42] sono troppo dichiaratamente preoccupati di accentuare la su-

[42] Contrariamente alle attese del lettore, l'ultimo paragrafo della sezione « storicità » (§ 77) non aggiunge nulla alla tesi della subordinazione della storiografia alla storicità, benché Heidegger si confronti direttamente con Dilthey, con l'aiuto del conte Yorck, amico e corrispondente di Dilthey. In effetti qui è in causa l'alternativa che una filosofia della « vita » e una « psicologia » potrebbero opporre alla fenomenologia ermeneutica che colloca la storicizzazione a fondamento delle scien-

bordinazione della storiografia alla storicità per portare nuovi lumi sul problema *inverso* del passaggio dall'essere-stato al passato storico. L'accento principale è posto sul carattere inautentico della circospezione che ci porta a comprendere noi stessi in funzione degli oggetti della nostra Cura e a parlare il linguaggio del « Si ». Al quale, per Heidegger, occorre ostinatamente replicare, con tutta la forza della fenomenologia ermeneutica della Cura, che « *lo storicizzarsi della storia è lo storicizzarsi dell'essere-nel-mondo* » [388] (556) e che « *con l'esistenza dell'essere-nel-mondo storico, l'utilizzabile e la semplice-presenza sono già da sempre coinvolti nella storia del mondo* » (*ibid.*). Benché la storiografizzazione degli utilizzabili li renda autonomi, l'enigma della passatità e del passato si infittisce, in mancanza di un appoggio sulla storicità dell'essere-nel-mondo, che include quella degli utilizzabili. Ma questa autonomia, che dà una sorta di *oggettività* al processo subìto da questi utilizzabili, queste opere, questi monumenti ecc., si comprende fenomenologicamente secondo la genesi stessa della circospezione a partire dalla Cura, « *a prescindere da ogni cognizione storiografica* » [389] (557). Le strutture della caduta, della quotidianità, dell'anonimato, che dipendono dall'analitica dell'Esserci, bastano, a suo avviso, per rendere conto di questo equivoco per il quale conferiamo una storia alle cose. Il richiamo all'autenticità prevale sulla preoccupazione di fare il passo dall'ontologia all'epistemologia, benché la necessità di farlo non sia contestata [43]. Ma ci si può interrogare sull'« origine esistenziale della storiografia » [392] (560) e affermare il suo radicamento nella temporalità senza percorrere *nei due sensi* il cammino che li collega?

5. *L'intratemporalità* (*Innerzeitigkeit*)

Chiudiamo la parentesi di questa lunga *querelle* relativa ai fondamenti delle scienze umane e riprendiamo il filo della problematica dei livelli

ze umane. Heidegger trova nella corrispondenza del conte Yorck una conferma alla sua tesi secondo la quale non è una speciale tipologia degli *oggetti* che regola la metodologia delle scienze umane, ma un carattere ontologico dell'uomo stesso, che Yorck chiamava *das Ontische*, per distinguerlo dal *das Historische*.

43 Alla fine del § 75 si legge: « Possiamo tuttavia tentare il progetto della genesi ontologica della storia come scienza storica a partire dalla storicità dell'Esserci. Ciò servirà come preparazione per il chiarimento del compito successivo consistente nella distruzione storiografica della storia della filosofia » [392] (560). Rinvian-

di temporalizzazione, nodo centrale della seconda sezione di *Essere e Tempo*.

Esponendo i nuovi significati di cui si è arricchito il concetto fenomenologico di tempo, passando dal livello della temporalità pura a quello della storicità, abbiamo veramente dato alla temporalità quella pienezza concreta che le è finora mancata [44]? Come l'analisi della temporalità rimane incompleta senza la derivazione, creatrice di nuove categorie, che porta all'idea di storicità, così la storicità non è stata completamente pen-

do così al § 6 di *Essere e Tempo* Heidegger conferma che queste pagine segnano piuttosto il licenziamento delle scienze umane a beneficio del vero compito, lasciato incompiuto in *Essere e Tempo*: « il compito di una distruzione della storia dell'ontologia » [19] (76).

[44] Che l'intratemporalità, in un senso ancora da determinare, sia anticipata dalla storicità, Heidegger l'aveva fatto capire fin dall'inizio del suo studio sulla storicità. Nelle ultime righe del § 72 che apre questo studio, si legge: « L'Esserci può tuttavia (*gleichwohl*) essere detto "temporale" anche nel senso di "essere nel tempo" » [376] (542). Si deve accettare che « poiché il tempo, anche come intratemporalità, "proviene" (*aus... stammt*) dalla temporalità dell'Esserci, storicità e intratemporalità si rivelano cooriginarie. Perciò (*daher*) l'interpretazione ordinaria del carattere temporale della storia, purché mantenuta nei suoi limiti, conserva tutto il suo diritto » [377] (542). Questo nuovo sviluppo dell'analisi è d'altronde anticipato nel cuore stesso dello studio della storicità. L'interpretazione dell'estensione dell'Esserci in termini di « coesione della vita » aveva già fatto capire che l'analisi della storicità non poteva essere condotta a termine senza includervi ciò che insegna la quotidianità. Non si limita a produrre figure deiette, ma opera come un richiamo all'orizzonte nel quale tutte le analisi vengono svolte, cioè l'orizzonte del mondo che rischia di essere perso di vista dal soggettivismo dei filosofi del vissuto—ed anche (aggiungiamo) dalla tendenza intimista, presente in Heidegger stesso, di ogni analisi centrata sull'essere-per-la-morte. Contrariamente ad ogni soggettivismo, si deve dire « *Lo storicizzarsi della storia è lo storicizzarsi dell'essere-nel-mondo* » [388] (556). A maggior ragione si deve parlare di « storia del mondo » (*Geschichte der Welt*), in un senso molto diverso da quello di Hegel, per il quale la storia-del-mondo (*Weltgeschichte*) è costituita dalla successione di configurazioni spirituali: « Con l'esistenza dell'essere-nel-mondo storico, l'utilizzabile e la semplice presenza sono già sempre coinvolti nella storia del mondo » [388] (556). Non c'è dubbio che Heidegger abbia voluto così spezzare il dualismo tra Spirito e Natura: « Anche la natura è storica » non nel senso della storia naturale, ma nel senso in cui il mondo è ospitale o inospitale: che essa significhi paesaggio, luogo di coltivazione, risorsa sfruttata, campo di battaglia, luogo di culto, la natura fa dell'Esserci un ente intramondano che come tale è storico al di là di ogni falsa opposizione tra storia « esterna » e storia « interiore ». « Questo ente noi lo diciamo *mondanamente-storico* » [389] (556). Heidegger confessa volentieri che qui è sul punto di oltrepassare i limiti del suo tema, ma che si trova sulla soglia dell'« enigma ontologico del movimento dello storicizzarsi in generale » [389] (557).

sata fino a quando non viene a sua volta completata dall'idea di intratemporalità che, pure, da essa deriva [45].

Il capitolo intitolato « Temporalità e intratemporalità come origine del concetto ordinario di tempo » è, in effetti, lontano dal costituire un'eco attutita dell'analisi esistenziale della temporalità. Ma mostra anche un filosofo con le spalle al muro. Infatti si pongono due questioni distinte: in che modo l'intratemporalità—cioè l'insieme delle esperienze attraverso le quali il tempo è designato come *ciò nel quale si danno gli eventi*—si collega ancora alla temporalità fondamentale? In che modo questa derivazione costituisce l'*origine* del concetto ordinario di tempo? Per quanto legate siano, le due domande sono distinte. L'una pone un problema di *derivazione*, l'altra di *livello*. La posta in gioco comune a queste due questioni è quella di sapere se la *dualità* tra tempo dell'anima e tempo cosmico (il nostro I capitolo) e la dualità tra tempo fenomenologico e tempo obbiettivo (il nostro II capitolo) sono alla fine superate da un'analitica dell'Esserci.

Concentriamo la nostra attenzione sugli aspetti dell'intratemporalità che ricordano la sua provenienza (*Herkunft*) a partire dalla temporalità fondamentale. L'espressione cardine presa in considerazione da Heidegger per segnare il duplice aspetto della provenienza, quello di dipendenza e di innovazione, è l'espressione « fare i conti (*Rechnen mit*) con il tempo », che ha il doppio vantaggio di annunciare e il *livellamento* attraverso il quale l'idea di calcolo (*Rechnung*) prevarrà nella rappresentazione ordinaria del tempo, e di custodire le tracce della sua origine feno-

45 L'analisi dell'intratemporalità comincia con l'ammissione che l'analisi della storicità si è fatta « senza riferimento al "fatto" (*Tatsache*) che ogni storicizzarsi scorre nel "tempo" » [404] (576). Questa analisi non può che essere incompleta se deve includere la comprensione *quotidiana* dell'Esserci—caratterizzato « dall'assumere effettivamente (*faktisch*) la storia come semplice storicizzazione 'intratemporale' » [404] (576). Il termine che qui dà problema non è tanto quello di quotidiano (la prima parte di *Essere e Tempo* inizia tutte le sue analisi a questo livello) quanto quello di effettivo (*faktisch*) e di effettività (*Faktizität*) che segna la cerniera tra un'analisi che resta ancora nell'instabilità della fenomenologia ed un'altra che dipende già dalle scienze della natura e dalla storia: « Ma se l'analitica esistenziale dell'Esserci deve rendere ontologicamente trasparente questo ente proprio nella sua effettività, è necessario che sia restituito *esplicitamente* il suo buon diritto anche all'interpretazione "ontico-temporale" della storia » [404] (576). Ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* la transizione operata dal tempo quotidiano, sulla via di ritorno dal tempo ordinario al tempo originario, conferma che l'intratemporalità, ultimo stadio del processo di derivazione in *Essere e Tempo*, dipende ancora dal tempo originario.

menologica ancora accessibili all'interpretazione esistenziale [46].

Come per la storicità, la spiegazione della provenienza è nello stesso tempo un far emergere dimensioni che mancavano nell'analisi anteriore [47]. Il loro percorso finisce per valorizzare progressivamente l'originalità di questa modalità di temporalizzazione e, nello stesso tempo, per preparare il terreno alla tesi del livellamento dell'intratemporalità nella rappresentazione comune del tempo, in quanto i tratti in apparenza più originali dell'intratemporalità sono solo quelli la cui provenienza è sempre più dissimulata.

Ad un primo gruppo di tratti è ancora facile restituire la provenienza: *fare i conti col tempo* è anzitutto mettere in rilievo questo *tempo-mondano* già evocato in occasione della storicità. Ora il tempo-mondano passa in primo piano visto che spostiamo l'accento sul modo d'essere delle cose che incontriamo « nel » mondo: essere semplicemente presente (*vorhanden*), essere utilizzabile (*zuhanden*). Qui tutto un lato della struttura dell'essere-nel-mondo si richiama ad un'analisi che la priorità accordata all'essere-per-la-morte rischiava di far precipitare sul lato dell'interiorità. È il momento di ricordarsi che, se l'Esserci non si comprende esso stesso attraverso le categorie del semplicemente presente e dell'utilizzabile, in compenso non è al mondo che attraverso il commercio che intrattiene con realtà la cui categorizzazione, a sua volta, non deve

46 I prestiti che abbiamo compiuto nel nostro primo volume (pp. 101-108) nei confronti dell'analisi heideggeriana dell'intra-temporalità miravano solo ad ancorare questa analisi del linguaggio ordinario a livello di *mimesis* I, senza riguardi per la problematica presente della provenienza della intra-temporalità. È così che le analisi che avevano per noi valore inaugurale trovano posto in *Essere e Tempo* solo al termine di una impresa di derivazione che sottolinea il carattere ermeneutico della fenomenologia di *Essere e Tempo*.

47 « L'Esserci effettivo tiene conto del tempo senza comprendere esistenzialmente la temporalità. Il problema del comportamento elementare del fare i conti col tempo deve trovar risposta prima che si possa chiedere cosa significa che l'ente è "nel tempo". Ogni comportamento dell'Esserci deve essere interpretato a partire dal suo essere, cioè dalla temporalità. Bisogna vedere in che modo l'Esserci temporalizzi, *in quanto* temporalità, un comportamento in cui si rapporta al tempo *nel* modo del tenerne conto. La caratterizzazione della temporalità finora compiuta è quindi non solo incompleta in linea generale per non aver preso in esame tutte le dimensioni del fenomeno, ma è difettiva in linea di principio perché della temporalità come tale fa parte il tempo-mondano nel senso rigorosamente esistenziale-temporale del concetto di mondo. Bisogna spiegare in quale modo questo fenomeno sia possibile e perché sia necessario. Ne risulterà chiarito anche il "tempo" ordinariamente conosciuto, il "tempo" "in cui" si presenta l'ente e, con esso, anche l'intratemporalità di quest'ente » [404-405] (577).

essere persa di vista. L'Esserci esiste presso (*bei*) le cose del mondo così come esiste con (*mit*) gli altri. A sua volta, questo essere-presso ricorda la condizione dell'essere-gettato che costituisce il rovescio di ogni progetto e sottolinea la passività primaria dal fondo della quale si stacca ogni comprensione, che rimane così « comprensione in situazione ». Infatti, in tutte le analisi precedenti, il lato dell'essere-destinato non è mai stato sacrificato all'essere-progettante, come ha ampiamente mostrato la deduzione delle tre estasi del tempo. L'analisi attuale ne sottolinea la piena legittimità. Lo spostamento dell'accento sull'*essere-gettato-tra* ha per corollario la valorizzazione della terza estasi della temporalità, sulla quale l'analisi del tempo come tempo in progetto, e quindi come avvenire, gettava una sorta di sospetto. L'essere presso le cose della Cura è vivere la Cura come preoccupazione (*besorgen*); ora, con la preoccupazione, predomina l'estasi del presente, o meglio del presentare, nel senso del rendere-presente (*gegenwärtigen*). Con la preoccupazione viene infine resa giustizia al presente: Agostino e Husserl erano partiti da lì, Heidegger vi arriva. Di conseguenza, in questo punto le loro analisi si incrociano. Heidegger non nega affatto che a questo livello sia legittimo riorganizzare attorno al perno del presente le relazioni tra le tre estasi del tempo: solo chi dice « oggi » può anche parlare di ciò che accadrà « in futuro » e di ciò che deve essere fatto « prima », sia che si tratti di piani, di impedimenti o di precauzioni; solo così può parlare di ciò che, essendo fallito o sfuggito alla sua vigilanza, si è prodotto "una volta" e deve riuscire « ora ».

Semplificando parecchio, si può dire che la preoccupazione mette l'accento sul presente, così come la temporalità fondamentale lo metteva sul futuro e la storicità sul passato. Ma, come ha già mostrato la reciproca deduzione delle estasi, il presente non è compreso esistenzialmente che *in ultimo luogo*. E si sa perché: ridando legittimità al confronto intramondano dell'Esserci, rischiano così di rimettere la comprensione dell'Esserci sotto il giogo delle categorie della semplice presenza e dell'utilizzabile, nelle quali, secondo Heidegger, la metafisica ha continuamente tentato di rinchiuderle fino alla distinzione tra fisico e psichico. È un rischio tanto più grande quanto più il movimento di oscillazione, che riporta l'accento sul « mondo » dell'essere-nel-mondo, fa prevalere il peso *delle cose* della nostra Cura sull'essere-nella-Cura.

Qui nasce il livellamento di cui parleremo più avanti.

Da questo primo gruppo di tratti descrittivi, la cui « provenienza » è relativamente facile da decifrare, l'analisi passa ad un gruppo di tre ca-

ratteristiche che sono appunto quelle che la concezione ordinaria ha livellato. Esse occupano dunque una posizione chiave nell'analisi, come cerniera tra le problematiche della provenienza e della derivazione (§ 80).

Nella prospettiva della nostra discussione successiva, non si sarà mai abbastanza attenti all'innovazione di senso che offre alla derivazione un carattere produttivo.

Le tre caratteristiche in questione sono chiamate: *databilità, lasso di tempo, carattere pubblico.*

La databilità si collega al « fare i conti col tempo », di cui si è detto che precede il calcolo effettivo. Ugualmente, si afferma, la databilità precede l'assegnazione delle date, cioè la datazione del calendario effettivo. La databilità procede dalla struttura relazionale del tempo primario, allorché è riferita al presente, nell'oblio della primarietà del riferimento al futuro. Ogni avvenimento diventa allora databile, poiché è reperito in rapporto all'« ora »; a volte si dirà che « non è ancora » accaduto e che accadrà « dopo », « in futuro », a volte che « non esiste più » ed è accaduto « una volta ». Contrariamente a ciò che si crede, questa struttura relazionale—quella stessa su cui si stabiliscono l'analisi agostiniana del triplice presente e quella husserliana della protenzione-ritenzione—non si comprende da sé. Occorre risalire dall'« ora », in un certo senso assoluto, all'« ora che », completato dal « dopo che » e dal « prima che », per ritrovare il senso fenomenologico di questo gioco di relazioni. In breve, occorre risalire all'essere-presso-di... che connette la preoccupazione alle cose del mondo. Quando parliamo del tempo come di un sistema di date ordinate in rapporto ad un punto del tempo assunto come origine, dimentichiamo semplicemente il lavoro di *interpretazione* attraverso il quale siamo passati dal rendere-presente, solidale a tutto ciò che attende e a ciò che ricorda, all'idea di un « ora » qualsiasi. Il compito della fenomenologia ermeneutica, nel parlare di databilità anziché di data, consiste nel riattivare il lavoro d'interpretazione [48] che si nasconde e si annulla nella rappresentazione del tempo come sistema di date. Riattivando questo lavoro, l'analitica esistenziale ripristina ad un tempo sia il carattere *estatico* dell'« ora », cioè la sua appartenenza alla rete dell'avvenire, dell'essere-stato, del rendere-presente, sia il suo carattere di *oriz-*

[48] « La presentazione aspettantesi-ritenente interpreta *se stessa*... La presentazione autointerpretantesi, cioè l'interpretato espresso nell'"ora", noi lo chiamiamo "tempo" » [408] (581). [Chiodi rende qui con "presentazione" il termine "*Gegenwärtigen*", tradotto normalmente nel testo di Ricoeur con "rendere-presente" (ndt.)]

zonte, cioè di riferimento dell'« ora che » alle entità incontrate nel mondo, in virtù della costituzione dell'essere-presso-di, proprio della preoccupazione: la datazione avviene « sempre » in funzione degli enti incontrati in virtù dell'apertura del « ci ».

Secondo tratto originale dell'intratemporalità: la considerazione del *lasso di tempo*, dell'intervallo tra un « dopo che » e un « fino a che », generato dai rapporti tra « ora », « in futuro » e « una volta » (intervallo che, a sua volta, suscita una databilità al secondo livello: « mentre »). « Durante » questo lasso di tempo le cose hanno il loro tempo, fanno il loro tempo, ciò che ordinariamente chiamiamo « durare ». Ciò che qui ritroviamo è l'estensione (*Erstrecktheit*) caratteristica della storicità, ma interpretata nell'idioma della preoccupazione. Legandosi alla databilità l'estensione è divenuta lasso di tempo; a sua volta la nozione di intervallo, riportata su quella di data, genera l'idea che si può assegnare una dilatazione [49] temporale ad ogni « ora », ad ogni « in futuro », ad ogni « una volta », come quando diciamo: durante il pranzo (ora), l'ultima primavera (una volta), l'autunno prossimo (in futuro). La questione, così imbarazzante per gli psicologi, della dilatazione del presente trova qui la sua origine e l'origine della sua oscurità.

È in termini di lasso di tempo che noi « accordiamo » tanto tempo, che noi « impieghiamo » bene o male la giornata, dimenticando che ad esaurirsi non è il tempo, ma la nostra stessa preoccupazione, che perdendosi tra gli oggetti della Cura perde anche il suo tempo. Solo la decisione anticipatrice sfugge al dilemma: avere sempre del tempo o non avere il tempo. Soltanto essa fa dell'« ora » isolato un autentico *istante*, un *attimo* (*Augenblick*), che non pretende di condurre il gioco, ma si accontenta di « tenere » (*Ständigkeit*). In questa *tenuta* consiste la stabilità autonoma del sé (*Selbstständigkeit*) che abbraccia futuro, passato e presente, e fonde l'attività prodigata dalla Cura con la passività originale di un essere-gettato-nel-mondo [50].

Terzo tratto originale: il tempo della preoccupazione è un tempo *pubblico*. Anche qui le false evidenze sono fuorvianti; il tempo non è per

[49] Traduciamo qui il termine "*étendue*" con "dilatazione" e derivati per non confonderlo con "estensione", impiegato per tradurre il termine "*étirement*" che Ricoeur usa per rendere l'heideggeriano "*Erstreckheit*"—che qui abbiamo appunto reso con "estensione" per uniformarci alla traduzione di P. Chiodi [ndt].

[50] « *L'Esserci, effettivamente gettato, può "prendere" tempo e perderlo soltanto perché ad esso, in quanto temporalità estaticamente estesa e con l'apertura del Ci fondata in questa temporalità, è assegnato "un tempo"* » [410] (585).

se stesso pubblico; dietro questo tratto si nasconde la comprensione quotidiana—essa stessa mediana—dell'*essere-in-comune*; il tempo pubblico risulta allora da un'interpretazione innestata su questa comprensione quotidiana che, in qualche modo, « pubblica » il tempo, lo « rende pubblico », in quanto la condizione quotidiana non raggiunge più il rendere-presente se non attraverso un « ora » qualunque ed anonimo.

Sulla base di questi tre tratti dell'intratemporalità—databilità, lasso di tempo, tempo pubblico—Heidegger si sforza di raggiungere ciò che chiamiamo tempo e getta le basi della sua tesi finale sul *livellamento* dell'analisi esistenziale nella concezione ordinaria del tempo [51]. Questo tempo è quello della preoccupazione, ma interpretato in funzione delle *cose* presso le quali la nostra Cura ci fa abitare. Il calcolo e la misura, accettabili per le cose semplicemente presenti ed utilizzabili, vengono così ad applicarsi al tempo databile, dilatato e pubblico. Il calcolo astronomico e calendaristico del tempo nasce così dalla datazione in funzione delle occorrenze dell'ambiente. L'anteriorità che sembra avere questo calcolo in rapporto alla databilità pubblica dell'intratemporalità si esplica ancora una volta attraverso lo stato di abbandono che paralizza la Cura [52]. Così, è nella misura in cui siamo segnati che il tempo astronomico e del calendario sembra primo ed autonomo. Il tempo pende allora sul lato de-

[51] Ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* è il tempo ordinario che rinvia al tempo originario, in favore della precomprensione del tempo autentico incluso nell'« ora », che, nella concezione ordinaria, gli si addiziona per costituire l'insieme del tempo. *L'uso dell'orologio* assicura la transizione tra l'operazione di contare gli « ora » e i loro intervalli e quella di contare con ... o di tenere conto del tempo [362ss.]. Così è la autoesplicazione di ciò che è precompreso nella concezione ordinaria del tempo che fa sorgere la comprensione del tempo originario che *Essere e Tempo* assegna al livello dell'intratemporalità. Va sottolineato come fenomeni assegnati a momenti differenti in *Essere e Tempo*—la significatività (legata all'utensilità dell'orologio), la databilità, la tensione (*Gespanntheit*) che risulta dall'estensione (*Erstreckung*), la pubblicità— si trovano raggruppati ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* [369-374]; il tempo-mondano (*Weltzeit*) si connette così alla « referenzialità » (*Bedeutsamkeit*) in virtù della quale uno strumento rinvia a tutti gli altri sul piano della comprensione quotidiana.

[52] Questo calcolo « non avviene a caso, ma ha la sua necessità ontologico-esistenziale nella Cura come costituzione fondamentale dell'essere dell'*Esserci*. Poiché l'Esserci, in virtù della sua stessa essenza, esiste come gettato e deiettivo, esso, prendendo cura, interpreta il suo tempo sotto forma di calcolo del tempo. Nel *calcolo* del tempo si temporalizza il *farsi-pubblico* "vero e proprio" del tempo; da ciò consegue che l'*esser-gettato dell'Esserci è il fondamento del fatto che "c'è" un tempo pubblico* » [411-412] (586).

gli altri enti rispetto a noi, e cominciamo a chiederci, come gli Antichi, se il tempo *è* o, come i Moderni, se è *soggettivo o oggettivo*.

Il rovesciamento che sembra dare al tempo un'anteriorità in rapporto alla Cura stessa è l'ultimo anello di una catena di interpretazioni che sono altrettanti fraintendimenti: in primo luogo la prevalenza della *preoccupazione* nella struttura della Cura; poi l'interpretazione dei tratti temporali della preoccupazione in funzione delle *cose* presso le quali la Cura si mantiene; infine l'*oblio* di questa stessa interpretazione la quale fa sì che la misura del tempo sembri appartenere alle cose semplicemente presenti ed utilizzabili in quanto tali. Allora la quantificazione del tempo appare indipendente dalla temporalità della Cura. Il tempo « nel » quale noi stessi siamo è compreso come il ricettacolo di cose semplicemente presenti ed utilizzabili. Il primo oblio è quello della condizione di essere-gettati, in quanto struttura dell'essere-nel-mondo.

È possibile sorprendere il momento di questo primo oblio, e del rovesciamento risultante, nel rapporto che la circospezione (altro modo di chiamare la preoccupazione) intrattiene con la *visibilità* e questa, a sua volta, con la luce del *giorno* [53]. Così si stringe, tra il sole e la Cura, una sorta di patto segreto, di cui il giorno è l'intermediario. Diciamo: « finché è giorno », « per due giorni », « da tre giorni », « tra quattro giorni »...

Se il calendario è il computo dei giorni, l'orologio è quello delle ore e delle sue suddivisioni. Ma l'ora non è legata in modo visibile tanto quanto il giorno alla nostra preoccupazione e, per suo tramite, al nostro stato di abbandono. Il sole in effetti appartiene all'orizzonte delle cose semplicemente presenti (*vorhanden*). La derivazione dell'ora è dunque più indiretta. Ma non impossibile, se si ricorda che le cose della nostra Cura sono per una parte cose *utilizzabili*. Ora, l'« orologio » è l'utilizzabile che permette di aggiungere la misura precisa alla datazione esatta. Inoltre la misura completa la pubblicizzazione del tempo. Il bisogno di una tale precisione nella misura è iscritta nella dipendenza in cui si trova la preoccupazione nei confronti dell'utilizzabile in generale. Le analisi

53 « Nel suo esser-gettato l'Esserci è già rimesso alla successione del giorno e della notte. Il giorno, con la sua luce, rende possibile la visione che la notte toglie... » [412] (587). Ora, cos'è il giorno se non ciò che il sole dispensa? « Il sole data il tempo interpretato nel prendersi cura. Da questa datazione trae origine la misura del tempo "più naturale" di tutte, il giorno... Lo storicizzarsi dell'esserci è giornaliero e lo è sul fondamento dell'interpretazione datante il tempo così com'è predelineata nell'esser-gettato nel Ci » [413] (587-588).

iniziali di *Essere e Tempo*, dedicate alla mondanità del mondo, ci hanno preparato a cercare una base per la proliferazione degli orologi *artificiali* a partire dagli orologi naturali nella struttura di *significanza* che collega i nostri strumenti tra loro e, tutti insieme, alla nostra preoccupazione. Così il legame tra il tempo scientifico e il tempo della preoccupazione si fa sempre più sottile e nascosto fino a quella che si afferma come l'autonomia apparentemente completa della misura del tempo in rapporto alla struttura fondamentale dell'essere-nel-mondo, costitutivo della Cura. Se la fenomenologia ermeneutica non ha niente da dire sugli aspetti epistemologici della storia della *misura* del tempo, in compenso si interessa alla *direzione* presa da questa storia, dispiegando i legami tra questa misura e il processo di temporalizzazione di cui l'Esserci è il cardine. Al termine di questa emancipazione non vi è più alcuna differenza tra seguire il corso del tempo e seguire lo spostamento di una lancetta su un quadrante. « Leggere l'ora » su orologi sempre più precisi sembra non avere più alcun rapporto con l'atto di « dire ora »—atto esso pure radicato nel fenomeno del fare i conti col tempo. La storia della misura del tempo è quella dell'oblio di tutte le interpretazioni attraversate dal rendere-presente.

Al termine di questo oblio, il tempo stesso è identificato con una serie di « ora » qualunque ed anonimi [54].

Così abbiamo condotto la derivazione dell'intratemporalità—o, detto altrimenti, la chiarificazione della sua *pro-venienza* (*Herkunft*)—fino al punto in cui le sue interpretazioni successive, velocemente rovesciate in fraintendimenti, conferiscono al tempo una *trascendenza* uguale a quella del mondo [55].

[54] « Nella *misurazione del tempo* il tempo è quindi *reso pubblico* in modo tale che esso è incontrato ogni volta e da ognuno come un "ora e ora e ora". Questo tempo "universalmente" accessibile negli orologi appare, in certo modo, come una *molteplicità di "ora" semplicemente-presenti*, senza che la misurazione del tempo sia diretta tematicamente verso il tempo come tale » [417] (593). Le conseguenze per la storiografia sono notevoli, in quanto questa dipende dal calendario e dall'orologio: « Ciò che provvisoriamente premeva più di tutto era la delucidazione generale della "connessione" fra l'uso dell'orologio e la temporalità che prende tempo. Come l'analisi concreta del calcolo del tempo, determinato astronomicamente, rientra nell'interpretazione ontologico-esistenziale della scoperta della natura, così il fondamento della "cronologia" storiografica e calendaristica è rintracciabile solo nel dominio dell'analisi esistenziale della conoscenza storiografica » [418] (595).

[55] « Con l'apertura del mondo è già reso pubblico il tempo-mondano, sicché ogni esser-preso (temporalmente prendente cura) l'ente *intramondano* comprende ambientalmente questo ente come incontrato "nel tempo" » [419] (596).

Prima di addentrarci nella polemica diretta dall'interpretazione esistenziale dell'intratemporalità contro la rappresentazione ordinaria del tempo, diciamo *anzitutto* che la fenomenologia ermeneutica di Heidegger prevale su quella di Agostino e di Husserl.

In un senso il dibattito tra Husserl e Kant è superato: nel senso in cui lo è stata l'opposizione tra soggetto e oggetto. Da un lato il tempo del mondo è più « obbiettivo » di ogni oggetto, in quanto accompagna la rivelazione del mondo come mondo; in conseguenza non è legato agli enti psichici più che a quelli fisici: « "Il tempo" si rivela anzitutto proprio nel cielo » [419] (596). Da un altro lato è più « soggettivo » di ogni soggetto, grazie al suo radicamento nella Cura.

Ancora più superato appare il contrasto tra Agostino e Aristotele. Da un lato, contro la posizione di Agostino, il tempo dell'anima è anche un tempo del mondo, e la sua interpretazione non richiede alcuna confutazione cosmologica. Dall'altro, contro la posizione di Aristotele, cessa di essere imbarazzante chiedersi se può esserci tempo se non c'è un'anima a distinguere due istanti e a contare gli intervalli.

Ma nuove *aporie* nascono da questo stesso avanzamento della fenomenologia ermeneutica.

Esse sono rivelate dallo *scacco* della *polemica* contro il concetto ordinario di tempo, scacco che, come contraccolpo, aiuta a portare alla luce il carattere *aporetico* di questa fenomenologia ermeneutica, stadio dopo stadio e nel suo insieme.

6. *Il concetto « ordinario » di tempo*

La polemica contro il concetto ordinario di tempo viene collocata da Heidegger sotto il segno del *livellamento*, senza confonderlo mai con la *provenienza*—anche se l'oblio della provenienza induce il livellamento. Questa polemica costituisce un punto critico molto più pericoloso di quanto non abbia pensato Heidegger, in quel tempo preoccupato da un'altra polemica, relativa alle scienze umane. Heidegger può così senza grandi scrupoli fingere di non distinguere il concetto scientifico di tempo universale dal concetto ordinario di tempo da lui criticato.

L'argomentazione condotta da Heidegger contro il tempo ordinario non ammette concessioni. Ambisce come minimo alla genesi *senza resti* del concetto di tempo, per come è usato nell'insieme delle scienze, a par-

tire dalla temporalità fondamentale. È una genesi per livellamento che prende come punto di partenza l'intratemporalità, ma che ha come origine lontana il misconoscimento del legame tra temporalità ed essere-per-la morte. Partire dall'intratemporalità presenta il vantaggio evidente di far nascere il concetto ordinario di tempo il più vicino possibile all'ultima figura decifrabile del tempo fenomenologico; ma soprattutto presenta il vantaggio di poter organizzare questo concetto ordinario sulla base di una nozione-cardine la cui parentela con la caratteristica principale dell'intratemporalità è ancora visibile. Questa nozione-cardine è l'« *ora* » *puntuale*. Di conseguenza il tempo ordinario può essere caratterizzato come una serie di « ora » puntuali i cui intervalli sono misurati dai nostri orologi. Come la lancetta nel suo percorso, il tempo corre da un « ora » all'altro. Il tempo così definito merita di essere chiamato « tempo-ora »: « Il tempo-mondano, qual è "visto" nell'uso dell'orologio, è il "*tempo-ora*" » [422] (599).

La genesi dell'« ora » puntuale è chiara: è un semplice travestimento del rendere-presente che attende e ricorda, cioè la terza estasi della temporalità, portata in primo piano dalla preoccupazione. In questo travestimento lo *strumento di misura*, che è uno degli utilizzabili sui quali si è fissata la nostra circospezione, *ha eclissato il processo del rendere-presente* che aveva reso la misura desiderabile.

A partire da qui i tratti principali dell'intratemporalità sono sottoposti ad un identico livellamento: la databilità non precede più l'assegnazione delle date, ma ne risulta; il lasso di tempo, anch'esso generato dall'estensione caratteristica della storicità, non precede più l'intervallo misurabile ma si regola su di esso; e soprattutto il rendere-pubblico, fondato sul « con-essere » dei mortali tra loro, cede il passo a questo carattere falsamente irriducibile del tempo, cioè la sua *universalità*; il tempo è considerato pubblico perché è dichiarato universale. In breve, il tempo si definisce come sistema di date solo perché la datazione matura a partire da un'origine che è un « ora » qualunque; si definisce come insieme di intervalli; il tempo universale infine non è che la sequenza (*Folge*) di tali « ora » puntuali (*Jetztfolge*).

Ma altri tratti del concetto ordinario di tempo appaiono solo se se ne fa risalire la genesi ad un'incomprensione contemporanea della temporalità più originaria. Come sappiamo, la fenomenologia non può che essere un'ermeneutica, perché ciò che ci è più vicino è anche il più nascosto. I tratti che percorreremo hanno in comune il valore di *sintomi*, nel senso che lasciano trasparire un'origine di cui, nello stesso tempo, segnano

il disconoscimento. Prendiamo ad esempio l'infinità del tempo: è per avere cancellato dal nostro pensiero la finitezza originaria, impressa sul tempo futuro dall'essere-per-la-morte, che consideriamo il tempo come infinito [56]; in questo senso l'infinità non è che una deiezione della finitezza del futuro attestata dalla decisione anticipatrice. L'infinità è la non-mortalità. Ma ciò che non muore è il « Si ». A favore di questa immortalità del « Si » il nostro esser-gettato è deietto tra le cose semplicemente presenti ed utilizzabili, e pervertito dall'idea che la durata della nostra vita non è che un frammento di questo tempo [57]. Dire del tempo che « fugge » è un indizio che le cose stanno proprio così. Non è forse perché noi stessi fuggiamo di fronte alla morte che lo stato di smarrimento, nel quale sprofondiamo quando non percepiamo più il rapporto dell'essere-gettato e deietto con la preoccupazione, fa apparire il tempo come una fuga e ci fa dire che se ne va (*vergehet*)? Altrimenti perché sottolineeremmo così il fuggire del tempo piuttosto che il suo sbocciare? Non siamo forse qui davanti ad una sorta di ritorno del rimosso, attraverso

56. « L'Esserci non ha una fine, raggiunta la quale semplicemente cessi, ma *esiste finitamente* » [329] (480). L'infinità è il prodotto sia della derivazione che del livellamento: « In qual modo la temporalità inautentica infinita scaturisce dalla temporalità autentica finita, e in qual modo la temporalità inautentica temporalizza come tale un tempo infinito a partire dal tempo finito?... Solo perché il tempo originario è *finito* è possibile che il tempo "derivato" si temporalizzi come *non-finito*. Nell'ordine del procedimento conoscitivo la finitudine del tempo si rende pienamente visibile (*sichtbar*) solo se è stato chiarito (*ausgestellt*) il "tempo infinito" per contrapporlo ad essa » [331] (481-482). La tesi dell'infinità del tempo, che *Essere e Tempo* deriva dal disconoscimento della finitezza legata all'essere-per-la-morte, viene collegata, ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, direttamente al « senza fine » della successione degli « ora » nella concezione ordinaria del tempo. È vero che il corso del 1927 evoca anche da parte dell'Esserci l'oblio della sua finitudine essenziale; ma è per aggiungere subito che « non è possibile qui esaminare più in dettaglio la finitudine del tempo, perché essa dipende dal difficile problema della morte che non è il caso di analizzare in questo contesto » [387]. Vuol dire che il senso del *Ganzsein* è nel corso meno solidale all'essere-per-la-morte di quanto non lo sia nel libro? Questo sospetto si rafforza con l'aggiunta della problematica della *Temporalität* a quella della *Zeitlichkeit*—sulla quale ritorneremo nelle nostre pagine conclusive—.Questa problematica, nuova in rapporto ad *Essere e Tempo*, segna il primato della questione dell'*orizzonte* ontologico, ormai innestato sul carattere *estatico* del tempo, che deriva puramente da un'analitica dell'Esserci.

57 « La successione livellata degli "ora" è del tutto coperta quanto al suo scaturire dalla temporalità dei singoli Esserci nel loro essere-assieme quotidiano » [425] (603).

la quale la nostra fuga di fronte alla morte si traveste in fuga dal tempo? E perché diciamo che il tempo non si può fermare? Non è perché la nostra fuga di fronte alla morte ci fa desiderare di sospenderne il corso, attraverso una comprensibile perversione della nostra attesa nella sua forma meno autentica? « L'Esserci prende conoscenza del fuggire del tempo a partire dalla conoscenza *fuggitiva* che esso ha della morte » [425] (604). E perché consideriamo il tempo irreversibile? Anche qui il livellamento non impedisce che appaia qualche aspetto dell'originario: un flusso neutro di « ora » qualunque non dovrebbe poter essere invertito? « L'impossibilità dell'inversione ha il suo fondamento nella provenienza del tempo pubblico della temporalità, la cui temporalizzazione, primariamente adveniente, "va" estaticamente [58] verso la sua fine in modo tale che "è" già per la fine » [426] (604-605).

Heidegger non nega affatto che questa rappresentazione ordinaria abbia i suoi diritti, nella misura stessa in cui procede per livellamento dalla temporalità di un Esserci gettato e deietto. Questa rappresentazione deriva, a suo modo, dalla quotidianità dell'Esserci e dalla comprensione che ne risulta [59]. Ma è inaccoglibile la sua pretesa di considerarsi il concetto vero di tempo. Si può rintracciare il processo di interpretazione e di fraintendimento che porta dalla temporalità a questo concetto ordinario. In compenso è impraticabile il tragitto inverso.

I miei dubbi cominciano esattamente a questo punto. Se, come credo, non si può costituire la temporalità umana sulla base del concetto di tempo inteso come sequenza di « ora », dopo la discussione fatta, il tragitto inverso dalla temporalità e dall'Esserci al tempo cosmico non è anch'esso impraticabile?

In tutta l'analisi precedente Heidegger ha escluso in anticipo un'ipotesi: che il processo considerato un fenomeno di livellamento della temporalità sia anche, e simultaneamente, la liberazione di un concetto *autonomo* di tempo—il tempo cosmico—, di cui la fenomenologia ermeneutica non viene mai a capo e con il quale non ha mai finito di spiegarsi.

Heidegger esclude fin dall'inizio questa ipotesi perché non si misura mai con la scienza contemporanea nel suo dibattito con il tempo, e ritie-

[58] L'edizione italiana non riporta la traduzione di *ekstatisch*, qui introdotta [ndt].

[59] Sottolineatura tanto più importante in quanto si ricorda qua la stessa e pari legittimità della storia, « intesa *pubblicamente* come storicizzarsi *intratemporale* » [426] (605). Questa sorta di riconoscimento obliquo della storia gioca un ruolo importante nella discussione che seguirà sullo statuto della storia in rapporto ad una fenomenologia ermeneutica.

ne acquisito che la scienza non ha da dire nulla di originale che non sia tratto dalla metafisica, da Platone a Hegel. Ne è testimonianza il ruolo assegnato ad Aristotele nella genesi del concetto ordinario di tempo [421ss.] (597ss.). Aristotele sarebbe il primo responsabile del livellamento, accreditato da tutta la storia ulteriore del problema del tempo, attraverso la definizione della *Fisica*, IV, 11, 218 b 29 - 219 a 6, esaminata sopra [60]. La sua affermazione, secondo la quale l'*istante* determina il tempo, aprirebbe la serie delle definizioni del tempo come sequenza di « ora », nel senso di « ora » qualunque.

Nella stessa ipotesi—molto discutibile—secondo la quale ogni metafisica del tempo sarebbe *in nuce* contenuta nella concezione aristotelica [61], la lezione che abbiamo noi stessi tratto dalla lettura del famoso te-

[60] Heidegger traduce così: « *Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung* » [421]. L'equivalente di « questo è infatti il tempo: il numerato del movimento che si incontra nell'orizzonte del prima e del dopo » (598). Questa traduzione suggerisce l'ambiguità di una definizione in cui il livellamento sarebbe già compiuto, ma rimarrebbe ancora discernibile in quanto livellamento, così come l'accesso ad una interpretazione esistenziale rimarrebbe aperta. Mi guardo bene dal dare un giudizio definitivo sull'interpretazione della concezione aristotelica del tempo. Heidegger si riservava di ritornarvi nella seconda parte di *Essere e Tempo*, dopo aver discusso la *Seinsfrage* dell'ontologia antica. *I problemi fondamentali della fenomenologia* colmano questa lacuna [330-361]. La discussione della trattazione aristotelica del tempo è tanto importante nella strategia sviluppata nel corso del 1927 che determina il punto di partenza del movimento di ritorno del concetto di tempo ordinario in direzione della comprensione del tempo originario. Tutto è giocato sull'interpretazione del *to nun* aristotelico. D'altra parte abbiamo testi importanti di Heidegger sulla *Fisica* di Aristotele che restituiscono il contesto della *physis* greca, il cui significato profondo, secondo Heidegger, sarebbe radicalmente misconosciuto dai filosofi e dagli storici del pensiero greco; cfr. « Ce qu'est et comment se determine la *physis* » (Aristotele, *Fisica*, B, 1), seminario del 1940 tradotto da F. Fédier in *Question* II, Gallimard, Paris 1968, pp. 165-276; l'originale tedesco è stato pubblicato nel 1958, accompagnato da una traduzione italiana di G. Guzzoli, nella rivista *Il Pensiero*, n° 2-3, Milano 1958.

[61] « Ogni analisi (*Erörterung*) successiva del problema del tempo si attenne fondamentalmente alla definizione di Aristotele, cioè studiò il tempo così come si presenta nel prendersi cura ambientalmente preveggente » [421] (599). Non discuto qui la famosa nota (*Essere e Tempo*, [432] (612) nota c) secondo la quale « Il primato conferito all'"ora" livellato spiega anche come la determinazione *hegeliana* del tempo non si discosti dalla linea della comprensione *volgare* del tempo e quindi anche dal concetto *tradizionale* di tempo ». Se ne troverà la traduzione e l'interpretazione in J. Derrida, « *Dusia et Grammé*. Note sur une note de *Sein und Zeit* » in *Marges de la Philosophie*, Ed. de Minuit, Parigi 1972, p. 31-78. Si leggerà anche

sto della *Fisica* di Aristotele è che non vi è transizione concepibile—*né in un senso né nell'altro*—tra l'istante *qualunque* e il presente *vivo*. La forza di Aristotele consiste precisamente nella caratterizzazione dell'istante come istante *qualunque*. E l'istante è qualunque appunto in questo procedere da una cesura arbitraria nella continuità del movimento locale, e più generalmente del mutamento, marcando l'incidenza (senza valore di presente) in ogni movimento di questo atto imperfetto che costituisce l'atto della potenza. Come abbiamo visto il movimento (mutamento) appartiene ai principi della fisica, che non includono nella loro definizione il riferimento ad un'anima che distingue e conta. L'essenziale quindi è in primo luogo che il tempo sia « qualcosa del moto », senza paragonarsi mai ai principi costitutivi della natura; in secondo luogo che la continuità del tempo « accompagna » quella del movimento e della grandezza, senza mai liberarsene interamente. Ne risulta che, se l'operazione noetica di discriminazione attraverso la quale lo spirito distingue due istanti basta a distinguere il tempo dal movimento, questa operazione si innesta nello stesso dispiegamento del movimento, il cui carattere numerabile precede le distinzioni relative al tempo. L'anteriorità logica ed ontologica che Aristotele assegna al movimento in rapporto al tempo mi sembra incompatibile con ogni tentativo di derivazione per livellamento del tempo cosiddetto ordinario a partire dal tempo della preoccupazione. *Essere qualcosa del movimento ed essere qualcosa della Cura mi sembra costituiscano due determinazioni inconciliabili nel loro principio.* Il « mondo-storico » (*historial-monde*) maschera soltanto l'abisso che si scava tra il presente e l'istante. Non si comprende né come né perché la storicità delle *cose* della nostra Cura si affrancherebbe da quella della Cura stessa, se il polo mondo del nostro essere-nel-mondo non sviluppasse un tempo esso stesso *polarmente* opposto al tempo della nostra Cura, e se la rivalità tra queste due prospettive sul tempo, radicate l'una nella mondanità *del* mondo, l'altra nel « *Ci* » della *nostra* maniera di essere-nel-mondo, non ingenerasse l'aporia ultima della questione del tempo per il pensiero.

la refutazione dell'argomentazione di Heidegger nel § 82, diretto « contro l'interpretazione hegeliana della relazione fra tempo e spirito », da parte di Denise Souche-Dagues (« Une exegèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de de *Sein und Zeit* », *Revue de metaphysique et de morale*, gennaio, marzo 1979, p. 101-119). Infine si riprenderà la discussione dell'interpretazione heideggeriana di Aristotele con Emmanuel Martineau, « Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur *Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger », Archives de Philosophie, gennaio-marzo 1980, pp. 99-120.

Questo uguale diritto del tempo ordinario e del tempo fenomenologico, all'interno del loro confronto, si afferma con particolare insistenza se, non limitandosi a quanto i filosofi hanno potuto dire sul tempo, seguendo (o no) Aristotele, si vuole davvero prestare l'orecchio a ciò che dicono gli scienziati e gli epistemologi più attenti agli sviluppi moderni della teoria del tempo [62]. La stessa espressione di « tempo ordinario » pare allora superficiale, nei confronti dell'ampiezza di problemi posti alla scienza dall'orientazione, dalla continuità, dalla misurabilità del tempo [63]. Alla luce di questi lavori, tecnicamente sempre più complessi, viene da chiedersi se si può opporre un concetto scientifico unitario di tempo alle analisi fenomenologiche, a loro volta molteplici, compiute da Agostino, da Husserl e da Heidegger.

Se, anzitutto, seguendo Stephen Toulmin e June Goodfield [64], ci si limita a discutere queste scienze secondo l'ordine seguito dalla scoperta della dimensione « storica » del mondo naturale, si scopre che le scienze della natura hanno imposto alla nostra considerazione non solo la progressiva estensione della scala del tempo al di là della barriera dei seimila anni, assegnata da una pietrificata tradizione giudeo-cristiana, ma anche una crescente differenziazione delle proprietà temporali caratteristiche di ognuna delle regioni della natura aperte ad una storia naturale sempre più stratificata. Il primo tratto, l'estensione della scala del tempo da seimila a sei miliardi di anni, non è certo trascurabile se si considerano le incredibili resistenze che il suo riconoscimento ha dovuto vincere. La rottura della barriera del tempo ha potuto costituire una tale ferita perché portava alla luce una sproporzione, facilmente tradotta in termini di incommensurabilità, tra il tempo umano e il tempo della natura [65]. Fu dapprima la scoperta dei fossili organici, negli ultimi decenni del XVII secolo, ad imporre, contro una concezione statica della crosta

[62] Hans Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeit Lehre*, Berlino 1928; Adolf Grünbaum, *Philosophical Problem of Space and Time*, Dordrecht, D. Riedel, Boston 1973, II ed. 1974; Olivier Costa de Beauregard, *La Notion de temps, équivalence avec l'espace*, Hermann, Parigi 1953; « Two Lectures of the Direction of Time », *Syntèse*, n° 35, 1977.

[63] Adotto qui, a titolo esemplificativo, la distinzione impiegata da Hervé Barreau in *La construction de la notion de temps*, Strasbourg Atelier d'impression du département de Physique, ULP, 1985, t. III.

[64] Stephen Toulmin e June Goodfield, *The Discovery of Time*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1965, 1977, 1982.

[65] Toulmin e Goodfield citano un poema di John Donne che deplora « the world's proportion disfigured » (*op. cit.*, p. 77).

terrestre, una teoria dinamica del cambiamento geologico, la cui cronologia faceva arretrare la barriera del tempo in modo drammatico. Con il riconoscimento dei cambiamenti geologici e con l'esplicazione della sequenza temporale di questi cambiamenti, « la terra acquista una storia ». Ormai è sulla base di tracce materiali, fossili, strati, faglie, che diviene possibile inferire la successione delle « epoche della natura », per riprendere il titolo di Buffon. La stratigrafia, inventata all'inizio del XIX secolo, trasforma in modo decisivo la geologia in una scienza « storica », sulla base di inferenze garantite dalla testimonianza delle cose. La rivoluzione « storica » in geologia a sua volta apre la strada, per il tramite della paleontologia, ad una trasformazione analoga in zoologia, coronata nel 1859 con il grande libro di Darwin, *Origin of Species*. Non immaginiamo nemmeno la massa di idee acquisite che la semplice ipotesi di una *evoluzione* delle specie dovette scalzare, per non parlare del grado di probabilità della teoria in quanto tale, se cioè si trattasse di un modo di acquisizione, di trasmissione o di accumulazione delle variazioni specifiche. Ciò che conta, per la nostra discussione, è che con Darwin « la vita acquista una genealogia » [66]. Per il biologo darwiniano o neo-darwiniano il tempo si confonde con lo stesso processo di discendenza, scandito nell'occorrenza di variazioni favorevoli e segnato dalla selezione naturale. Tutta la genetica moderna si iscrive all'interno del fondamentale presupposto di una storia della vita. L'idea di una storia naturale doveva inoltre arricchirsi delle scoperte della termodinamica e, soprattutto, della scoperta dei processi subatomici—principalmente quantici—all'altra estremità della grande catena degli esseri. Nella misura in cui questi fenomeni sono a loro volta responsabili della formazione dei corpi celesti, si può parlare di una « evoluzione stellare » [67] per rendere conto del ciclo vitale attribuito alle stelle individuali ed alle galassie. È ormai introdotta in astronomia una dimensione temporale autentica che autorizza a parlare di un'età dell'universo calcolata in anni-luce.

Ma questo primo aspetto, la rottura della barriera temporale ammessa per millenni e la fantastica estensione della scala temporale, non deve nasconderci un secondo aspetto, di più grande portata filosofica, cioè la diversificazione dei significati connessi al vocabolo « tempo » nei diversi ambiti della natura percorsi e nelle scienze ad essi corrispondenti. Questo fenomeno è mascherato dal precedente in quanto la nozione di scala

66 *The Discovery of Time*, pp. 197-229.
67 *Ibid.*, p. 251.

del tempo introduce un astratto fattore di commensurabilità che tiene conto solo della cronologia comparata dei processi considerati. Che questo allineamento su un'unica scala temporale sia alla fine ingannevole, viene attestato da questo paradosso: il lasso di tempo di una vita umana, comparato all'ampiezza delle durate cosmiche, sembra insignificante, mentre è il luogo stesso da cui procede ogni domanda di significanza [68]. Questo paradosso è bastato a mettere in discussione la presunta omogeneità delle durate proiettate sull'unica scala temporale. Ciò che inoltre viene reso problematico è la legittimità della stessa nozione di « storia » naturale (da cui l'uso costante di virgolette che abbiamo fatto in questo contesto). Tutto avviene come se, per un fenomeno di reciproca contaminazione, la nozione di storia fosse stata estrapolata dalla sfera umana verso la sfera naturale, e, all'inverso, la nozione di cambiamento, specificata sul piano zoologico da quella di evoluzione, avesse incluso la storia umana nel suo perimetro di senso. Ora, prima di ogni argomento ontologico, abbiamo una ragione epistemologica per rifiutare questo reciproco sconfinamento delle nozioni di cambiamento (o di evoluzione) e di storia; questo criterio è quello che abbiamo articolato nella seconda parte di questo studio, cioè il criterio narrativo, a sua volta regolato su quello di *praxis*, in quanto ogni racconto è, alla fine, *mimesis* di azione. Su questo punto aderisco senza riserve alla tesi di Collingwood, che collega le nozioni di cambiamento e di evoluzione a quella di storia [69]. A questo riguardo non deve illudere la nozione di « testimonianza » delle cose, evocata prima in occasione della grande discussione suscitata dall'interpretazione dei fossili. L'analogia tra la testimonianza degli uomini sugli avvenimenti del passato e la « testimonianza » delle vestigia del passato geologico non va al di là della prova, cioè dell'inferenza in forma retroattiva. L'abuso inizia quando la nozione di « testimonianza » è tolta dal contesto narrativo che la erige a prova documentaria al servizio della comprensione esplicativa di un corso d'azioni. Alla fine sono i concetti di azione e di racconto a non essere trasferibili dalla sfera umana a quella naturale.

A sua volta questo iato epistemologico non è che il sintomo di una discontinuità al livello che qui ci interessa, cioè quello del tempo dei fenomeni considerati. Tanto ci è sembrato impossibile generare il tempo

[68] La portata dal paradosso si rivela in tutta la sua ampiezza solo quando il racconto, inteso come *mimesis* dell'azione, è preso per criterio di questa significanza.

[69] Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford 1946, pp. 17-23.

della natura a partire dal tempo fenomenologico, quanto ora ci sembra impossibile procedere in senso inverso e includere il tempo fenomenologico nel tempo della natura, che si tratti del tempo quantico, del tempo della termodinamica, delle trasformazioni galattiche, o di quello dell'evoluzione delle specie. Senza pronunciarci sulla pluralità delle temporalità, appropriate alle diverse regioni epistemologiche considerate, ci basta una sola distinzione, tutta negativa, quella di un *tempo senza presente* e di un *tempo con presente*. Qualunque sia la varietà positiva che ricopre la nozione di un tempo senza presente, alla nostra discussione sul tempo fenomenologico interessa una sola discontinuità, quella stessa che Heidegger ha cercato di superare riunendo sotto il segno di « tempo ordinario » tutte le varietà temporali precedentemente allineate sul concetto neutro di scala temporale: qualunque esse siano, le interferenze tra il tempo con presente e il tempo senza presente presuppongono la distinzione di principio tra un istante qualsiasi e il presente qualificato dall'istanza di discorso che lo designa riflessivamente. Questa distinzione di principio tra l'istante qualsiasi e il presente auto-referenziale trascina con sé quella della coppia prima/poi e della coppia passato/futuro, poiché il passato/futuro designa il rapporto prima/poi in quanto segnato dall'istanza del presente [70].

Da questa discussione risulta che l'*autonomia del tempo del movi-*

[70] La discontinuità tra il tempo senza presente e il tempo con presente non mi sembra incompatibile con la tesi di C.F. Von Weizsächer relativa al rapporto tra l'irreversibilità dei processi fisici e la logica temporale della probabilità. Secondo l'autore la fisica quantistica impone di reinterpretare in termini probabilistici il secondo principio della termodinamica, che collega la direzione del tempo all'entropia di un sistema chiuso. L'entropia di uno stato deve ormai essere concepita come la misura della probabilità dell'occorrenza di questo stato, poiché gli stati anteriori più improbabili si trasformano in stati posteriori più probabili. Se ci si domanda cosa significano i termini anteriore e posteriore coinvolti nella metafora della direzione temporale e della freccia del tempo, il celebre fisico risponde così: ogni uomo della nostra cultura, dunque ogni fisico, comprende implicitamente la differenza tra passato e futuro: il passato è l'ordine del fatto; è ormai inalterabile; il futuro è possibile. La probabilità, allora, è una presa quantitativa, matematizzata, della possibilità. Quanto alla probabilità del divenire, nel senso diretto in cui la fisica qui la assume, sarà sempre al futuro. Ne risulta che la differenza quantitativa tra passato e futuro non è una conseguenza del secondo principio della termodinamica. Ne costituisce piuttosto la promessa fenomenologica. È perché ne abbiamo prima la comprensione che possiamo dedicarci alla fisica così come facciamo. Generalizzando questa tesi possiamo dire che tale distinzione è costitutiva del concetto fondamentale di esperienza: l'esperienza trae insegnamento dal passato con-

mento (per rimanere in un vocabolario tanto kantiano quanto aristotelico) costituisce l'ultima aporia per la fenomenologia del tempo—un'aporia che solo la conversione ermeneutica della fenomenologia poteva rivelare in tutta la sua radicalità. Infatti la fenomenologia del tempo scopre il suo limite esterno quando accede agli aspetti della temporalità che sono tanto più nascosti quanto più ci sono vicini.

Per chi si rifà unicamente alla *polemica* che Heidegger stesso ha aperto, designando come tempo ordinario il tempo universale dell'astronomia, delle scienze fisiche, della biologia e, alla fine, delle scienze umane, e riportando al computo di un livellamento degli accenti del tempo fenomenologico la genesi di questo preteso tempo ordinario—per un tale lettore, *Essere e Tempo* sembra concludersi in uno scacco: quello della genesi del concetto ordinario di tempo. Ma non è così che vorrei concludere. Questo « scacco », a mio avviso, è ciò che porta l'aporeticità della temporalità al proprio culmine. Esso riassume lo scacco di *tutto* il nostro pensiero sul tempo e, soprattutto, della fenomenologia e della scienza. Ma questo scacco non è vano, come si sforza di mostrare tutto il seguito di questo lavoro. E, ancor prima di rimettere in moto la nostra meditazione, rivela qualcosa della sua fecondità nella misura in cui gioca il ruolo di rivelatore nei confronti di quello che chiamerei il *lavoro dell'aporia* in azione all'interno stesso dell'analisi esistenziale.

Raggrupperò attorno a quattro poli le mie osservazioni sul *lavoro dell'aporia*:

1. Anzitutto questo concetto « ordinario » di tempo fin dall'inizio

cernente il futuro. Il tempo, nel senso di questa differenza qualitativa tra fatto e possibilità, è una condizione della possibilità dell'esperienza. Se dunque l'esperienza presuppone il tempo, la logica nella quale descriviamo le proposizioni dell'esperienza dev'essere una logica di enunciati temporali, più esattamente una logica di modalità future (cfr. « *Zeit, Physik, Metaphysik* » in Cristian Link (ed), *Die Erfahrung der Zeit. Gedenkenschrift für Georg Picht*, Klett-Cotta, Stoccarda 1984, pp. 22-24). Non c'è nulla in questo argomento che rimette in questione la distinzione tra istante qualunque e presente. La differenza qualitativa tra passato e futuro è proprio una differenza fenomenologica, nel senso di Husserl e di Heidegger. Ma la proposizione « il passato è fattuale, il futuro è possibile » dice di più compone insieme l'esperienza viva, in cui la distinzione tra passato e futuro prende senso, e la nozione di un corso di avvenimenti che ammette le nozioni di stato anteriore e di stato posteriore. Il problema che resta sul tappeto è quello della congruenza tra due irreversibilità: quella del rapporto passato/futuro sul piano fenomenologico, e quella del rapporto prima/poi sul piano degli stati ritenuti i primi più improbabili e i secondi più probabili.

esercita una sorta di *attrazione-repulsione* su tutta l'analisi esistenziale, costringendola a dispiegarsi, a distendersi, ad estendersi fino ad eguagliare, in un'approssimazione crescente, il suo *altro* che non può generare. In questo senso l'aporia, in qualche modo *esterna*, aperta nel concetto di tempo dalla disparità delle prospettive sul tempo, è ciò che suscita, in seno alla stessa analisi esistenziale, il massimo sforzo di diversificazione interna, al quale dobbiamo la distinzione tra temporalità, storicità e intratemporalità. Senza essere l'origine di questa diversificazione, il concetto scientifico ne è in qualche modo il catalizzatore. Le ammirevoli analisi della storicità e dell'intratemporalità appaiono allora come uno sforzo quasi disperato per arricchire di tratti sempre più *mondani* la temporalità della Cura, inizialmente centrata sull'essere-per-la-morte in modo da offrire un'equivalenza che si avvicina al tempo-successione nei limiti dell'interpretazione esistenziale.

2. Oltre alla costrizione esercitata *esternamente* dal concetto ordinario di tempo sull'analisi esistenziale, si può parlare di uno *sconfinamento reciproco* di una modalità di discorso sull'altra. Questo scambio di frontiera assume le due forme estreme della *contaminazione* e della *contrarietà*, con tutto il corteo di sfumature intellettuali ed emozionali che possono generare queste interferenze di senso.

La *contaminazione* caratterizza in modo più particolare gli sconfinamenti a livello di intratemporalità. Sono proprio questi fenomeni di contaminazione che hanno potuto accreditare l'idea che si passasse la frontiera per semplice livellamento. Abbiamo anticipato questo problema quando si è discusso dei rapporti tra i tre fenomeni maggiori di databilità, di lasso di tempo, di pubblicità, e i tre tratti concettuali della datazione effettiva, dalla misura degli intervalli da parte di unità fisse di durata, e della simultaneità che serve da criterio ad ogni co-storicità [71]. In tutti questi casi si potrebbe parlare di un ricoprimento reciproco dell'esistenziale e dell'empirico [72]. Tra l'essere gettato e deietto, che costituisce la nostra passività fondamentale nei riguardi del tempo, e la contemplazione degli astri, la cui sovrana rivoluzione è sottratta al nostro dominio, si stabilisce una complicità così stretta che questi due approcci diventa-

[71] Ritorneremo con ampiezza sul problema della *datazione* nel quadro del nostro studio dei *connettori* messi in gioco dal pensiero storico *tra* il tempo cosmico e il tempo fenomenologico.

[72] È forse il senso che si deve dare all'espressione heideggeriana così inquietante di *faktisch*. Pur aggiungendo alla mondanità—termine esistenziale—un accento estraneo, essa aderisce alla mondanità in favore del fenomeno di contaminazione tra i due regimi del discorso sul tempo.

no indistinguibili per il sentimento. Lo testimoniano espressioni come: tempo-del-mondo, essere-nel-tempo, che assommano la forza dei due discorsi sul tempo.

In compenso l'effetto di *contrarietà*, generato dall'interferenza tra i due modi di pensiero, si fa distinguere meglio all'altro estremo del ventaglio della temporalità: tra la finitudine del tempo mortale e l'infinità del tempo cosmico. A dire il vero, è a quest'effetto che ha prestato attenzione la saggezza più antica. L'elegia della condizione umana, modulandosi tra la lamentazione e la rassegnazione, non ha smesso di cantare il contrasto tra il tempo che rimane e noi che passiamo. È solo il « Si » che non muore? Noi consideriamo il tempo come infinito solo perché nascondiamo a noi stessi la nostra propria finitudine? E se diciamo che il tempo fugge, non è solo perché fuggiamo l'idea del nostro essere-per-la-fine? Non è anche perché osserviamo, nel corso delle cose, un passaggio che ci sfugge, nel senso che sfugge alla nostra presa, al punto di ignorare, se così si può dire, anche la nostra stessa decisione di ignorare che dobbiamo morire? Parleremmo della brevità della vita se essa non si staccasse dal fondo dell'immensità del tempo? Questo contrasto è la forma più commovente che può assumere il doppio movimento di liberazione attraverso il quale, da una parte il tempo della Cura si strappa dalla fascinazione del tempo noncurante del mondo e, d'altra parte, il tempo astronomico e del calendario si sottrae allo stimolo della preoccupazione immediata e perfino al pensiero della morte. Dimenticando il rapporto tra l'utilizzabile e la preoccupazione, e dimenticando la morte, contempliamo il cielo e costruiamo calendari ed orologi. E ad un tratto, sul quadrante, sorge a lettere funeree il *memento mori*. Un oblio cancella l'altro. E l'angoscia della morte ritorna alla carica, spronata dal silenzio eterno degli spazi infiniti. Possiamo così oscillare da un sentimento all'altro: dalla *consolazione*, che possiamo provare a scoprire come una *parentela* tra il sentimento dell'essere gettato nel mondo e lo spettacolo del cielo in cui il tempo si mostra, alla *desolazione*, che rinasce incessantemente dal contrasto tra la fragilità della vita e la potenza del tempo che distrugge.

3. A sua volta questa differenza tra le due forme estreme dello scambio *di frontiera* tra le due prospettive sul tempo rende attenti a polarità, a tensioni, addirittura a rotture *all'interno stesso* dell'ambito esplorato dalla fenomenologia ermeneutica. Se la derivazione per livellamento del concetto ordinario di tempo ci è parsa problematica, la derivazio-

ne per *provenienza*, che collega tra loro le tre figure della temporalità, merita invece di essere interrogata. Ad ogni transizione da uno stadio all'altro non abbiamo mancato di sottolineare la complessità di questo rapporto di « provenienza », che non si limita ad una progressiva perdita di autenticità. Attraverso un supplemento di senso la storicità e l'intratemporalità aggiungono alla temporalità fondamentale il senso che le manca per essere pienamente originaria e per raggiungere la sua integralità, la la sua *Ganzheit*. Se ogni livello deriva dal precedente grazie ad un'interpretazione che è subito un fraintendimento, un oblio della « provenienza », è perché questa « provenienza » consiste non già in una riduzione quanto in una produzione di senso. È grazie ad un ultimo incremento di senso che si rivela questo tempo del mondo grazie al quale la fenomenologia ermeneutica accosta la scienza astronomica e fisica. Lo stile concettuale di tale provenienza creatrice comporta un certo numero di conseguenze che accentuano il carattere aporetico della sezione di *Essere e Tempo* dedicata alla temporalità.

Prima conseguenza: se si mette l'accento sui due estremi di questa promozione di senso, l'essere-per-la-morte e il tempo del mondo, si scopre un'opposizione polare, paradossalmente dissimulata attraverso il processo ermeneutico volto contro ogni dissimulazione: da una parte il tempo mortale, dall'altra il tempo cosmico. Questa fessura, che attraversa tutta l'analisi, non ne costituisce affatto la refutazione: la rende solo meno sicura di sé, più problematica, insomma più aporetica.

Seconda conseguenza: se, da una figura temporale all'altra, vi è ad un tempo perdita di autenticità e guadagno di originarietà, l'ordine nel quale sono percorse le tre figure non può essere invertito? Di fatto l'intratemporalità è costantemente presupposta dalla storicità; senza le nozioni di databilità, lasso di tempo, manifestazione pubblica, non si potrebbe dire che la storicità si dispiega *tra* un inizio e una fine, si *estende* tra questi due termini e diviene il *co-storico* di un destino comune. Ne sono testimonianza il calendario e l'orologio. E, se si risale dalla storicità alla temporalità originaria, come non dire che il carattere pubblico dello storicizzarsi precede a suo modo la temporalità più profonda, nella misura in cui la sua interpretazione dipende essa stessa dal linguaggio che ha da sempre preceduto le forme ritenute intrasferibili dell'essere-per-la-morte? Ancora più radicalmente il « fuori di sé »—l'*Ausser-sich*—della temporalità originaria non segna forse il contraccolpo delle strutture del tempo del mondo su quelle della temporalità originaria, per il tra-

mite dell'estensione caratteristica della storicità [73]?

Ultima conseguenza: se si presta attenzione alle discontinuità che scandiscono il processo della genesi di senso lungo tutta la sezione sul tempo di *Essere e Tempo*, ci si può chiedere se la fenomenologia ermeneutica non susciti un'intima *dispersione* delle figure della temporalità. Aggiungendosi alla spaccatura, per l'epistemologia, tra tempo fenomenologico da una parte, e tempo astronomico, fisico e biologico dall'altra, questa scissione tra tempo mortale, tempo storiografico e tempo cosmico attesta, inaspettatamente, la vocazione plurale o meglio pluralizzante di questa fenomenologia ermeneutica. Heidegger stesso apre la via a questa domanda quando dichiara che i tre gradi di temporalizzazione sono co-originari, riprendendo un'espressione che aveva applicato alle tre estasi temporali. Ma se sono co-originarie, il futuro non ha necessariamente quella priorità che l'analisi esistenziale della Cura gli conferisce. Tanto quanto il futuro, il presente e il passato predominano a loro volta quando si passa da un livello all'altro. In questo senso il contrasto tra Agostino, che parte dal presente, ed Heidegger, che parte dal futuro, perde molta della sua radicalità. Del resto la molteplicità delle funzioni assunte dall'esperienza del presente ci mette in guardia contro la definizione arbitraria di un concetto troppo univoco di presente. A dispetto della filiazione a senso unico dal futuro verso il presente e il passato, proposto da Heidegger, così come a dispetto dell'ordine in apparenza solo discendente che regola la *provenienza* delle figure della temporalità meno autentiche, alla fine della sezione sul tempo il processo di temporalizzazione appare più radicalmente differenziato di quanto non sembrasse all'inizio dell'analisi: infatti è la differenziazione delle tre figure della temporalizzazione—temporalità, storicità e intratemporalità—che esibisce ed esplicita la segreta differenziazione in forza della quale futuro, passato e presente possono essere chiamati le *estasi* del tempo.

4. Questa attenzione rivolta alle aporie che travagliano la sezione di *Essere e Tempo* sulla temporalità autorizza a gettare un ultimo sguardo alla situazione della storicità nella fenomenologia ermeneutica del tempo.

[73] L'obiezione di circolarità che si potrebbe facilmente trarre dalla reversibilità di ogni analisi non è più rovinosa qui di quanto non lo sia stata per noi allorché abbiamo volto contro noi stessi questo argomento nella prima parte, nel momento di introdurre lo stadio di *mimesi* III. In ogni analisi ermeneutica la circolarità è un segno di salute. Nondimeno questo sospetto di circolarità deve essere messo in conto all'aporeticità fondamentale della questione del tempo.

La posizione del capitolo sulla storicità, posto *tra* quello sulla temporalità fondamentale e quello sull'intratemporalità, è l'indice più evidente di una funzione mediatrice che supera di molto la comodità di un'esposizione didattica. L'ampiezza di questa funzione mediatrice è pari a quella del campo di aporie aperto dalla fenomenologia ermeneutica del tempo. Seguendo l'ordine delle questioni appena poste, possiamo anzitutto chiederci se la storia non è essa stessa edificata sulla frattura del tempo fenomenologico e del tempo astronomico, fisico, biologico—in breve, se la storia non è essa stessa una zona di frattura. Ma se gli sconfinamenti di senso, come abbiamo suggerito, compensano questa cesura epistemologica, la storia non è allora il luogo in cui apertamente si manifestano gli sconfinamenti per contaminazione e per contrarietà tra i due regimi di pensiero? Da una parte gli scambi per *contaminazione* sono apparsi predominanti, sul piano dell'intratemporalità, tra i fenomeni di databilità, di lasso di tempo e di pubblicità messi in luce dall'analisi esistenziale, e le considerazioni astronomiche che hanno presieduto alla costruzione del calendario e dell'orologio; ma questa contaminazione non può non colpire la storia, nella misura in cui essa assomma i caratteri della storicità e quelli dell'intratemporalità. D'altra parte, gli scambi per *contrarietà* ci sono sembrati prevalenti sul piano della temporalità originaria, dato che l'essere-per-la-morte è ferocemente in contrasto con il tempo che ci avvolge; la storia, anche qui, indirettamente è interessata in quanto in essa si affrontano il memoriale dei morti e l'investigazione delle istituzioni, delle strutture, delle trasformazioni più forti della morte.

Ma la posizione della storicizzazione, mediana in rapporto a temporalità e intratemporalità, è più direttamente problematica quando si passa dai conflitti di frontiera tra la fenomenologia e la cosmologia alle discordanze interne alla stessa fenomenologia ermeneutica. Cosa ne è, alla fine, della posizione del tempo storico tra tempo mortale e tempo cosmico? Infatti è quando viene messa in questione la continuità dell'analisi esistenziale che la storicità diventa il punto critico di tutta l'impresa. In effetti più si allarga la forbice tra i due poli di temporalizzazione, e più il posto e il ruolo della storicità diventa problematico. Più ci si interroga sulla differenziazione che disperde non solo le tre figure maggiori della temporalizzazione, ma anche le tre estasi del tempo, più il *luogo* della storicità diventa problematico. Da questa perplessità nasce un'ipotesi: se l'intratemporalità è il punto di contatto tra la nostra passività e l'ordine delle cose, la storicità non diventa il ponte gettato, all'interno stes-

so del campo fenomenologico, tra essere-per-la-morte e tempo del mondo? Spetterà ai capitoli successivi portare alla luce questa funzione mediatrice riprendendo la conversazione a tre fra storiografia, narratologia e fenomenologia.

Al termine di questo triplice confronto vorrei trarre due conclusioni: la prima è stata più volte anticipata; la seconda potrebbe, invece, rimanere inosservata.

Diciamo anzitutto che se la *fenomenologia* del tempo può diventare un interlocutore privilegiato nella conversazione triangolare che sta per iniziare tra la fenomenologia, la storiografia e la narratologia letteraria, ciò accade in virtù non solo delle scoperte ma anche delle aporie che essa suscita, e che crescono in misura dei suoi stessi progressi.

Diciamo poi che opponendo Aristotele ad Agostino, Kant ad Husserl, Heidegger a tutto ciò che il sapere connette al concetto « ordinario » di tempo, abbiamo istruito un processo, che non è quello della fenomenologia, come il lettore potrebbe essere tentato di leggere nelle nostre pagine, ma quello del pensiero riflessivo e speculativo nel suo insieme che ricerca una risposta coerente alla domanda: cos'è il tempo? Se, nell'enunciazione dell'aporia, l'accento è messo sulla fenomenologia del tempo, ciò che risulta al termine del capitolo è qualcosa di più ampio ed equilibrato: cioè che non si può pensare il tempo cosmologico (l'istante) senza riprendere surrettiziamente il tempo fenomenologico (il presente) e viceversa. Se l'enunciazione di questa aporia supera la fenomenologia, l'aporia ha per ciò stesso il merito di ricollocare la fenomenologia nella grande corrente del pensiero riflessivo e speculativo. È per questo che abbiamo intitolato la prima sezione: l'aporetica della temporalità e non le aporie della fenomenologia del tempo.

Seconda sezione
POETICA DEL RACCONTO: STORIA, FINZIONE, TEMPO

È venuto il momento di sottoporre a verifica l'ipotesi principale di questa quarta parte, e cioè che la chiave del problema della *rifigurazione* sta nella maniera in cui la storia e la finzione, prese congiuntamente, offrono alle aporie del tempo che la fenomenologia ha fatto emergere, la replica costituita da una *poetica del racconto*.

Nell'abbozzo dei problemi collocati sotto *mimesis* III [1], abbiamo identificato il problema della rifigurazione con quello della *referenza incrociata* tra storia e finzione, e ammesso che il tempo umano procede da questo incrocio nell'ambito dell'agire e del soffrire.

Al fine di rispettare la dissimmetria tra le rispettive prospettive della storia e della finzione, noi ripartiremo da una apprensione decisamente *dicotomica* di tali prospettive. Nei primi due capitoli di questa sezione intendiamo rispettare pienamente la specificità della referenza del racconto storico, poi quella del racconto di finzione. È necessario procedere così, affinché la congiunzione tra la storia e la finzione nel lavoro di rifigurazione del tempo, conservi fino in fondo il suo rilievo paradossale. La mia tesi, a questo punto, è che l'unico modo che la storia ha di rispondere alle aporie della fenomenologia del tempo consiste nell'elaborazione di un *terzo-tempo*—il tempo propriamente storico—che fa mediazione tra il tempo vissuto e il tempo cosmico. Per dimostrare la tesi, si farà appello alle *procedure di connessione*, prese a prestito alla stessa

1 *Tempo e racconto*, t. I, pp. 117ss.

pratica storica, procedure che assicurano *la reiscrizione del tempo vissuto sul tempo cosmico*: calendario, serie di generazioni, archivi, documento, traccia. Per la pratica storica, queste procedure non fanno alcun problema: solo se vengono messe in rapporto con le aporie del tempo appare, per un *pensiero della storia*, il carattere poetico della storia rispetto alle difficoltà della speculazione.

Alla reiscrizione del tempo vissuto sul tempo cosmico, sul versante della storia, corrisponde, sul versante della finzione, una soluzione opposta delle medesime aporie della fenomenologia del tempo, cioè le *variazioni immaginative* che la finzione opera sui temi principali di tale fenomenologia. Così, nei capitoli I e II, il rapporto tra la storia e la finzione, quanto alla loro rispettiva efficacia di rifigurazione, resterà segnata col segno dell'opposizione. Pure, la fenomenologia del tempo resterà come la comune misura senza la quale il rapporto tra finzione e storia resterebbe assolutamente insolubile.

Faremo, successivamente, nei capitoli III e IV, un passo in direzione del rapporto di *complementarietà* tra la storia e la finzione, prendendo come pietra di paragone il problema classico del rapporto del racconto, sia storico che di finzione, nei confronti della *realtà*. La riformulazione del problema e della sua soluzione giustificherà il cambiamento terminologico che ci ha portati a preferire il termine di rifigurazione rispetto a quello di referenza. Preso dal versante della storia, il problema classico della referenza era, in effetti, quello di sapere che cosa si vuol dire quando si dichiara che il racconto storico *si rapporta a* degli avvenimenti che si sono realmente prodotti nel passato. È precisamente il significato connesso col termine 'realtà', applicato al passato, che spero di rinnovare. Avremo cominciato a farlo, almeno implicitamente, legando la sorte di questa espressione all'invenzione (nel duplice senso di creazione e di scoperta) del terzo-tempo storico. Ma quella sorta di sicurezza che la reiscrizione del tempo vissuto sul tempo cosmico avrà potuto suscitare, si dilegua dal momento in cui ci si misura col paradosso connesso con l'idea di un passato scomparso che pure fu—fu '*reale*'. Questo paradosso l'abbiamo accuratamente tenuto a distanza dal nostro studio dell'intenzionalità storica [2] a favore di un artificio di metodo: posti di fronte alla nozione di avvenimento, abbiamo scelto di separare i criteri epistemologici dell'avvenimento da quelli ontologici, al fine di restare entro i confini di una ricerca consacrata al rapporto tra la spiegazione storica e la

[2] *Ibid.*, p. 263.

configurazione mediante costruzione dell'intrigo. Questi criteri *ontologici* sono quelli che ritornano in primo piano con il concetto di passato 'reale'. A quest'ultimo infatti soggiace una ontologia implicita, grazie alla quale le costruzioni dello storico hanno l'ambizione di essere delle *ricostruzioni* più o meno approssimate rispetto a quello che un giorno è stato 'reale'. Tutto avviene come se lo storico si sapesse vincolato da un *debito* nei confronti degli uomini del passato, nei confronti dei morti. È compito di una riflessione filosofica portare alla luce i presupposti di questo 'realismo' tacito che non riesce ad abolire il 'costruttivismo' più militante della maggior parte degli storici epistemologi. Daremo il nome di *rappresentanza* (o di *luogotenenza*) ai rapporti tra le costruzioni della storia e il loro corrispettivo, cioè un passato ad un tempo abolito e preservato nelle sue tracce. Il paradosso che inerisce a questa nozione di rappresentanza (o di luogotenenza) mi ha suggerito di sottoporre il concetto ingenuo di passato 'reale' alla verifica di alcuni 'grandi generi' liberamente ispirati dal *Sofista* di Platone: il Medesimo, l'Altro, l'Analogo. Diciamo subito che non ci aspettiamo da questa dialettica della rappresentanza che essa risolva il paradosso che segna il concetto di passato 'reale', ma che essa *problematizzi* il concetto stesso di 'realtà' quando viene applicato al passato. Esiste, sul versante della finzione, qualche relazione al 'reale' che si possa dire corrispondente a quella di rappresentanza? Sembra, a prima vista, che quest'ultima relazione debba restare senza alcun parallelo, nella misura in cui i personaggi, gli avvenimenti, gli intrighi progettati dalle finzioni narrative sono 'irreali'. Tra il passato 'reale' e la finzione 'irreale', l'abisso pare invalicabile. Una indagine più raffinata non dovrebbe comunque fermarsi a questa dicotomia elementare tra 'reale' e 'irreale'. Impareremo, grazie al capitolo III, a prezzo di quali difficoltà l'idea di passato 'reale' può essere mantenuta e a quale trattamento dialettico deve essere sottoposta. Analogamente per l'"irrealtà' delle entità di finzione. Dicendole 'irreali', noi caratterizziamo queste entità in termini soltanto negativi. Le finzioni hanno inoltre degli effetti che esprimono la loro funzione positiva di rivelazione e di trasformazione della vita e dei costumi. È quindi sul versante di una *teoria degli effetti* che bisogna orientare ora la ricerca. Abbiamo percorso la metà del cammino in questa direzione quando abbiamo introdotto, al termine di *Tempo e racconto* II, la nozione di mondo del testo, nel senso di un mondo che noi potremmo abitare e nel quale dispiegare le nostre potenzialità più proprie [3]. Ma questo mondo del testo costituisce ap-

[3] *Tempo e racconto*, t. II, cap. IV.

pena una trascendenza nell'immanenza; a questo titolo resta qualcosa del testo. La seconda metà del cammino consiste nella mediazione che la *lettura* opera tra il mondo di finzione del testo e il mondo effettivo del lettore. Gli effetti della finzione, effetti di rivelazione e di trasformazione, sono, essenzialmente, effetti di lettura [4]. È attraverso la lettura che la letteratura ritorna alla vita, cioè al campo dell'agire e del soffrire proprio dell'esistenza. È quindi sul cammino di una teoria della lettura che cercheremo di determinare la relazione di *applicazione* che costituisce l'equivalente della relazione di *rappresentanza* nell'ambito della finzione.

L'ultima tappa della nostra ricerca delle interconnessioni tra storia e finzione ci condurrà al di là della semplice dicotomia, e anche della convergenza, tra il potere della storia e quello della finzione di rifigurare il tempo: in altre parole ci riporterà al cuore del problema che, nel nostro primo volume, abbiamo designato con il termine di referenza incrociata tra storia e finzione [5]. Per ragioni più volte enunciate, noi preferiamo parlare adesso di *rifigurazione incrociata* per dire gli effetti congiunti della storia e della finzione sul piano dell'agire e del patire umano. Per poter accedere a questa problematica ultima, bisogna allargare lo spazio di lettura aprendolo ad ogni forma di grafia: alla storiografia così come alla letteratura. Una *teoria generale degli effetti* ne deriva, la quale consente di seguire, fino al suo stadio ultimo di *concretizzazione*, il lavoro di rifigurazione della praxis mediante il racconto, preso in tutta la sua estensione. Il problema sarà allora quello di far vedere come la rifigurazione del tempo mediante la storia e la finzione si concretizza grazie ai prestiti che intercorrono reciprocamente tra i due modi narrativi. Questi prestiti consisteranno in questo: che l'intenzionalità storica si realizza solo incorporando alla sua prospettiva le risorse di *messa in forma di finzione* che derivano dall'immaginario narrativo, mentre l'intenzionalità del racconto di finzione produce i suoi effetti di svelamento e di trasformazione dell'agire e del patire solo assumendo simmetricamente le risorse di *messa in forma di storia* che le offrono i tentativi di ricostruzione del passato effettivo. Da questi scambi intimi tra messa in forma di storia del racconto di finzione e di messa in forma di finzione del racconto storico, nasce quello che chiamiamo il tempo umano e che non è altro che il tempo raccontato. Al fine di sottolineare l'interiorità reciproca di questi due movimenti incrociati, vi dedicheremo un unico capitolo, il quinto di questa sezione.

4 *Tempo e racconto*, t. I, pp. 124-126.
5 *Ibid.*, pp. 126-133.

Resterà il compito di interrogarci sulla natura del processo di totalizzazione che permette ancora di designare mediante un *singolare collettivo* il tempo così rifigurato dal racconto. Sarà questo l'oggetto degli ultimi due capitoli del *Tempo raccontato.*

Il problema sarà quello di sapere ciò che, sul versante del racconto, sia di finzione che storico, risponde al presupposto dell'unicità del tempo. Un nuovo senso del termine 'storia' apparirà a questo punto, senso che va al di là della distinzione tra storiografia e finzione, e che riconosce quali migliori sinonimi i termini di *coscienza storica* e di *condizione storica.* La funzione narrativa, presa in tutta la sua ampiezza, dagli sviluppi dell'epopea al romanzo moderno, dalla leggenda alla storiografia, si definisce, in ultima istanza, a partire dalla sua ambizione di rifigurare la *condizione* storica e di elevarla al rango di *coscienza* storica. Questo senso nuovo che il termine di 'storia' assumerà al termine della nostra indagine, è attestato dalla stessa semantica del termine, il quale designa da almeno due secoli, in un gran numero di lingue, ad un tempo la totalità del corso degli avvenimenti e la totalità dei racconti che fanno riferimento a questo corso. Questo doppio senso del termine 'storia' non deriva affatto da una spiacevole ambiguità del linguaggio, ma attesta un altro presupposto, soggiacente alla coscienza globale che non abbiamo della nostra condizione storica e cioè che, come il termine 'tempo', così il termine 'storia' designa anch'esso un singolare collettivo, che ingloba i due processi di totalizzazione in corso, tanto al livello della storia racconto che al livello della storia effettiva. Questa correlazione tra una coscienza storica unitaria e una condizione storica ugualmente indivisibile diventa così l'ultima posta in gioco della nostra indagine sulla rifigurazione del tempo grazie al racconto.

Il lettore avrà riconosciuto facilmente il tono hegeliano in questa formulazione del problema. Ecco perché non abbiamo creduto possibile sottrarci al dovere di esaminare le ragioni che rendono necessario *passare attraverso Hegel* e quelle più forti di *rinunciare a Hegel.* Sarà l'oggetto del nostro penultimo capitolo. Ora, se è necessario, come crediamo, pensare la condizione e la coscienza storiche come un processo di totalizzazione, bisognerà dire che tipo di *mediazione imperfetta* tra il futuro, il passato e il presente è in grado di prendere il posto della *mediazione totale* secondo Hegel. Questo problema dipende da una ermeneutica della coscienza storica, cioè da una interpretazione del rapporto che il racconto storico e il racconto di finzione presi insieme intrattengono con l'*appartenenza* di ciascuno di noi alla storia effettiva, come agente

e come paziente. Questa ermeneutica, a differenza della fenomenologia e dell'esperienza personale del tempo, ha l'ambizione di esprimere direttamente al livello della storia comune le tre grandi estasi del tempo: il futuro sotto il segno dell'orizzonte di attesa, il passato sotto il segno della tradizione, il presente sotto il segno dell'intempestivo. Così potrà esser conservato lo slancio dato da Hegel al processo di totalizzazione, senza più cedere alla tentazione di una totalità compiuta. Con questo gioco di *rinvii* tra attesa, tradizione e insorgenza intempestiva del presente si compirà il lavoro di rifigurazione del tempo grazie al racconto.

Riserveremo per il capitolo conclusivo il problema di sapere se la correlazione tra il racconto e il tempo è ugualmente adeguata sia quando il racconto viene preso nella sua funzione di totalizzazione di fronte alla presupposizione dell'unità del tempo che quando è considerato dal punto di vista dell'incrocio delle rispettive prospettive referenziali della storiografia e del racconto di finzione. Questo problema dipenderà da una riflessione critica sui *limiti* che incontra la nostra ambizione di rispondere alle aporie del tempo mediante una poetica del racconto.

Capitolo primo
TRA IL TEMPO VISSUTO E IL TEMPO UNIVERSALE: IL TEMPO STORICO

Nell'attuale stato della discussione sulla filosofia della storia, si riconosce volentieri che la sola scelta è tra una speculazione sulla storia universale, alla maniera hegeliana, e una epistemologia della scrittura della storia, alla maniera della storiografia francese o della filosofia analitica della storia di lingua inglese. Una terza opzione, aperta dalla ruminazione delle aporie della fenomenologia del tempo, consiste nel riflettere *sul posto del tempo storico tra il tempo fenomenologico e il tempo che la fenomenologia non riesce a costituire, che lo si chiami tempo del mondo, tempo obbiettivo o tempo ordinario.*

Ora, la storia rivela una prima volta la sua capacità creatrice di rifigurazione del tempo grazie all'invenzione e all'uso di certi *strumenti di pensiero* quali il calendario, l'idea di successione delle generazioni e quella, connessa, del triplice regno dei contemporanei, dei predecessori e dei successori, infine e soprattutto facendo ricorso ad archivi, documenti e tracce. Questi strumenti di pensiero hanno questo di notevole: essi svolgono il ruolo di connettori tra il tempo vissuto e il tempo universale. A questo titolo stanno ad attestare la funzione *poetica* della storia, e lavorano alla soluzione delle aporie del tempo.

Pure, il loro contributo all'ermeneutica della coscienza storica appare soltanto al termine di un lungo lavoro riflessivo che non dipende già più dall'epistemologia della conoscenza storica; per lo storico, questi connettori restano, come abbiamo appena detto, semplici strumenti di pensiero; lo storico ne fa largo uso, senza interrogarsi circa le loro condizioni di possibilità, o meglio di *significanza.* Ora, tali condizioni appaiono

solo se si mette il loro funzionamento in rapporto con le aporie del tempo, sulle quali lo storico, in quanto tale, non è tenuto a interrogarsi.

Questi connettori del tempo vissuto e del tempo universale hanno in effetti in comune la capacità di *riversare sull'universo* le strutture narrative descritte nella nostra seconda parte. È il loro modo di contribuire alla rifigurazione del tempo storico.

1. Il tempo del calendario

Il tempo del calendario è il primo ponte gettato dalla *pratica* storica tra il tempo vissuto e il tempo cosmico. Costituisce una creazione che non dipende in modo esclusivo da una sola delle due prospettive sul tempo: se partecipa di entrambe, la sua *istituzione costituisce l'invenzione di un terzo-tempo.*

Questo terzo-tempo, è vero, per diversi aspetti non è altro che l'ombra portata sul piano della pratica storica da una entità assai più considerevole, alla quale non s'addice più il nome di istituzione, ancor meno quello di invenzione: questa entità può essere designata sia pure in modo globale e approssimativo con il termine di *tempo mitico.* Costeggiamo qui un ambito nel quale abbiamo scelto di non entrare, da quando abbiamo adottato come punto di partenza della nostra ricerca sul racconto, da un lato l'epopea e dall'altro la storiografia. La frattura tra i due modi narrativi è già consumata quando la nostra analisi inizia. Ora il tempo mitico ci riporta al di qua di tale frattura, in un punto della problematica del tempo in cui quest'ultimo abbraccia ancora la totalità di ciò che noi designamo da un lato come mondo e dall'altro come esistenza umana. Il tempo mitico si è già profilato nella filigrana del lavoro concettuale di Platone per il *Timeo* e di Aristotele per la *Fisica.* Ne abbiamo indicato la traccia nel famoso aforisma di Anassimandro [1]. Ora è proprio il tempo mitico che ritroviamo all'*origine* dei condizionamenti che presiedono alla costituzione del calendario. Dobbiamo quindi risalire al di là della frammentazione tra tempo mortale, tempo storico, tempo cosmico—frammentazione già consumata quando la nostra meditazione comincia—per evocare con il mito un 'grande tempo' che *avvolge*, secondo il termine conservato da Aristotele nella sua *Fisica* [2], ogni realtà. La fun-

1 Cfr., sopra p. 25.
2 Aristotele, *Fisica*, IV, 12, 220 b 1-222 a 9.

zione principale di questo 'grande tempo' è quella di regolare il tempo delle società—e degli uomini che vivono in società—rispetto al tempo cosmico. Il tempo mitico è ben lontano dallo sprofondare il pensiero nelle brume nelle quali tutte le vacche sono nere, anzi instaura una *scansione* unica e globale del tempo, ordinando in relazione reciproca cicli di differente durata, i grandi cicli celesti, le ricorrenze biologiche e i ritmi della vita sociale. È in questo modo che le rappresentazioni mitiche hanno contribuito all'istituzione del tempo del calendario [3]. Ancora, non bisogna trascurare, parlando di *rappresentazione* mitica, la congiunzione tra *mito* e *rito* [4]. In effetti è grazie alla mediazione del rito che il tempo

[3] L'analisi che intendiamo svolgere può essere chiamata trascendentale, nel senso che si rivolge all'aspetto *universale* dell'istituzione del calendario. Essa si distingue, senza escluderlo, dall'approccio genetico pratico dalla Scuola sociologica francese dell'inizio del secolo, che affrontava il problema del calendario nell'ambito dell'origine sociale delle nozioni correnti e tra queste, quella di tempo. Il pericolo è allora quello di fare di una coscienza collettiva la fonte di tutte le nozioni, alla stregua del *Nous* plotiniano. Questo pericolo è massimo in Durkheim ne *Le forme elementari della vita religiosa* (tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1982), per il quale origine sociale e origine religiosa tendono a confondersi; è minore il pericolo in Maurice Halbwachs in *Mémoire et Société*, cit, ripubblicata col titolo *La Mémoire collective*, cit.; il progetto di genesi totale dei concetti è qui ricondotto a proporzioni più modeste, la memoria collettiva viene infatti attribuita ad un gruppo vicino piuttosto che alla società globale. Ma, in occasione di problemi di origine, vengono posti in termini eccellenti dei problemi di *struttura*. La differenziazione di momenti distinti, inerenti alla concezione del tempo, scrive Durkheim, « non consiste semplicemente in una rievocazione parziale o integrale della nostra vita passata; ma è uno schema astratto e impersonale che avvolge non soltanto la nostra esistenza individuale, ma quella dell'umanità. È come un quadro illimitato in cui tutta la durata è dispiegata sotto lo sguardo dello spirito in cui tutti gli avvenimenti possibili possono essere collocati in rapporto a punti di riferimento fissi e determinati... Questo basta già a far intravvedere che una tale organizzazione deve essere collettiva » (*Le forme elementari della vita religiosa*, 'Introduzione', p. 12). Il calendario è lo strumento adeguato di questa memoria collettiva: « Un calendario esprime il ritmo dell'attività collettiva, e al tempo stesso ha come funzione quella di assicurarne la regolarità » (*Ibid.*). In questo modo una sociologia genetica contribuisce in modo decisivo alla descrizione dei connettori in uso in storia, di cui tentiamo di cogliere il significato più che l'origine. Analogamente per le ricerche consacrate alla *storia* dell'istituzione dei calendari accettati ancora oggi, come il nostro calendario giuliano-gregoriano (cfr. P. Couderc, *Le Calendrier*, PUF, Parigi 1961).

[4] René Hubert, in « Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », *Mélanges d'histoire des religions*, Alcan, Parigi 1909, conferisce una notevole importanza alla nozione di *festa*; elabora a tale proposito la no-

mitico si rivela essere la radice comune del tempo del mondo e del tempo degli uomini. Grazie alla sua periodicità, il rito esprime un tempo i cui ritmi sono più vasti di quelli dell'azione ordinaria. Con tale scansione dell'azione, inquadra il tempo ordinario ed ogni breve vita umana, entro un tempo di grande ampiezza [5].

Se si dovesse opporre *mito* e *rito*, si potrebbe dire che il mito *dilata* il tempo ordinario (così come dilata lo spazio), mentre il rito *avvicina* il tempo mitico alla sfera profana della vita e dell'azione.

Risulta chiaro il contributo che la nostra analisi della funzione mediatrice del tempo del calendario riceve dalla sociologia religiosa e dalla storia delle religioni. Al tempo stesso, non vorremmo confondere i due approcci e prendere una spiegazione genetica per una comprensione del senso, col risultato di fare torto ad entrambe. Il tempo mitico ci riguarda soltanto entro esplicite condizioni limitative: di tutte le sue funzioni, forse molto eterogenee, noi consideriamo solo la funzione speculativa che concerne l'ordine del mondo. Del nesso operato mediante le feste e i riti, consideriamo solo la corrispondenza che instaurano, sul piano pratico, tra l'ordine del mondo e quello dell'azione ordinaria. In una parola, del mito e del rito consideriamo solo il loro contributo all'integrazione del tempo ordinario, centrato sul vissuto degli individui che agiscono e soffrono, entro il tempo del mondo tracciato sul cielo visibile. È il

zione di « date critiche », legate alla necessità di dare ordine alla periodicità delle feste. Non meno importante è il fatto che gli intervalli tra queste date critiche sono qualificati grazie al riverbero delle feste e resi equivalenti grazie al ritorno delle feste, ma con questa precisione che per la magia e la religione, il calendario non ha tanto la funzione di misurare il tempo quanto di ritmarlo, assicurando la successione dei giorni fasti e nefasti, dei tempi favorevoli e sfavorevoli.

5 In un testo notevole, « Temps et Mythe » (*Recherches philosophiques*, Boivin, Parigi 1935-1936), George Dumézil sottolinea anzitutto l'« ampiezza » del tempo mitico, prescindendo dalle differenze che segnano il rapporto tra mito e rito; nel caso in cui il mito fa il racconto di avvenimenti periodici, il rito assicura la concordanza tra periodicità mitica e periodicità rituale; nel caso in cui il mito riferisce avvenimenti unici, l'efficacia di questi avvenimenti fondatori riverbera su un tempo più vasto rispetto a quello dell'azione; il rito, anche in questo caso, assicura la corrispondenza tra questo riverbero di grande ampiezza dell'avvenimento mitico, grazie alla commemorazione e all'imitazione se si tratta di un avvenimento passato, grazie alla prefigurazione e alla preparazione se si tratta di avvenimenti futuri. In una ermeneutica della coscienza storica, commemorare, attualizzare, prefigurare sono tre funzioni che sottolineano la grande scansione del passato come tradizione, del presente come effettività, del futuro come orizzonte di attesa e come escatologia (si veda sopra il cap. VI).

discernimento delle condizioni *universali* che presiedono all'istituzione del calendario a guidare qui la scelta da operare nelle informazioni raccolte dalla sociologia religiosa e dalla storia comparata delle religioni, in cambio della conferma empirica che tali scienze apportano all'incerto discernimento della costituzione del tempo del calendario.

Questa costituzione universale è ciò che fa del tempo del calendario un *terzo-tempo* tra il tempo psichico e il tempo cosmico. Per ricavare le regole di tale costituzione, mi lascerò guidare dalle osservazioni di Emile Benveniste nel suo saggio « Il linguaggio e l'esperienza umana »[6]. L'invenzione del tempo del calendario è così originale per il grande linguista, da dare a tale tempo un nome speciale, il 'tempo *cronico*', per far vedere, grazie ad una reduplicazione appena mascherata del termine, che « nella nostra visione del mondo, così come nella nostra esistenza personale, non c'è che un tempo, questo » (*Problèmes du langage, op. cit.*, p. 5). (Si noti la duplice referenza al mondo e all'esistenza personale). Ciò che importa, nel caso di una riflessione che si può dire trascendentale al fine di distinguerla da una indagine genetica, è che « in tutte le forme di culture umane e in tutte le epoche, noi costatiamo in un modo o nell'altro uno sforzo per obbiettivare il tempo cronico. È una condizione necessaria della vita degli individui in società. Questo tempo socializzato è quello del calendario » (p. 6).

Tre aspetti sono comuni a tutti i calendari; insieme, essi costituiscono il computo o divisione del tempo cronico:

— un evento fondatore, ritenuto l'inizio di un'era nuova (nascita di Cristo o del Buddha, Egira, avvento di un certo sovrano, ecc.), determina il *momento assiale* a partire dal quale tutti gli avvenimenti sono datati; è il punto zero del computo;

— in rapporto all'asse di referenza, è possibile percorrere il tempo secondo le *due direzioni*, dal passato verso il presente e dal presente verso il passato. La nostra vita fa parte di questi avvenimenti che la nostra visione percorre sia in discesa che in salita; è così che tutti gli avvenimenti possono essere datati;

— infine, si fissa « un *repertorio di unità* di misura che serve ad indicare gli intervalli costanti tra le ricorrenze dei fenomeni cosmici » (p. 6). Questi intervalli costanti vengono determinati più che nominati, grazie all'astronomia: il giorno, sulla base di una misura dell'intervallo tra il

6 E. Benveniste, « Le langage et l'expérience humaine », *Problèmes du langage*, Gallimard, Parigi 1966.

sorgere e il tramonto del sole; l'anno, in funzione dell'intervallo definito da una rivoluzione completa del sole e delle stagioni; il mese come intervallo tra due congiunzioni della luna e del sole.

In questi tre tratti distintivi del tempo del calendario, si può riconoscere al tempo stesso una parentela esplicita con il tempo fisico, meglio noto agli Antichi, e dei prestiti impliciti al tempo vissuto, scarsamente tematizzato prima di Plotino e Agostino.

Una certa parentela tra tempo del calendario e tempo fisico non è difficile da cogliere. Il tempo del calendario prende a prestito dal tempo fisico quelle proprietà che sia Kant che Aristotele gli riconoscono: si tratta, dice Benveniste, di « un continuo uniforme, infinito, lineare, segmentabile a piacere » (*ibid.*). Basandomi e sulle *Analogie dell'esperienza* secondo Kant e sulla *Fisica* di Aristotele, farei questa aggiunta: in quanto divisibile in segmenti a piacere, è fonte di istanti qualsiasi, privi del significato del presente; in quanto legato al movimento e alla causalità, comporta una direzione nella relazione col prima e col dopo, ma ignora l'opposizione tra passato e futuro; è tale direzionalità che consente allo sguardo dell'osservatore di percorrerlo nei due sensi; in tal senso la *bi*dimensionalità del percorso dello sguardo suppone l'*uni*direzione del corso delle cose; infine, in quanto continuo lineare, comporta la misurabilità, cioè la possibilità di fare corrispondere dei numeri a intervalli uguali di tempo, a loro volta messi in relazione con la ricorrenza di fenomeni naturali. L'astronomia è la scienza che fornisce le leggi di tale ricorrenza, grazie ad una osservazione sempre più esatta della periodicità e della regolarità del corso degli astri, in particolare del sole e della luna.

Ma, se il *computo* del tempo del calendario è disposto [7] sui fenomeni astronomici che danno un senso alla nozione di tempo fisico, il *principio* della divisione del tempo del calendario sfugge alla fisica e all'astronomia: Benveniste ha ragione di dire che gli aspetti comuni a tutti i calendari « procedono » dalla determinazione del punto zero del computo.

Il prestito è operato nei confronti della nozione fenomenologica di presente, in quanto distinto dall'istante qualsiasi, a sua volta derivato dal carattere segmentabile a piacere del continuo uniforme, infinito, lineare. Se noi non avessimo la nozione fenomenologica del presente, come l'oggi in funzione del quale c'è un domani e un ieri, non potremmo dare alcun senso all'idea di un avvenimento nuovo che rompe con un'era pre-

[7] Prendo a prestito il concetto di dispiegamento (*étayage*) da Jean Granier, in *Le Discours du monde*, Ed. du Seuil, Parigi 1977, pp. 218ss.

cedente e che inaugura un corso diverso rispetto a tutto ciò che è stato prima. Analogamente per la considerazione *bi*direzionale: se non avessimo l'esperienza viva della ritenzione e della protensione, non avremmo l'idea di percorso di una serie di avvenimenti compiuti; anzi, se non avessimo l'idea di quasi-presente—vale a dire l'idea che qualunque istante rimemorato può essere qualificato come presente, dotato delle proprie ritenzioni e protensioni, così che il rimemorare, che Husserl distingue dalla semplice ritenzione, diviene ritenzione di ritenzioni, e che le protensioni di un quasi-presente incrociano di nuovo le ritenzioni del presente vivo—non avremmo la nozione di un percorso in due direzioni, che Benveniste chiama molto bene « dal passato verso il presente o dal presente verso il passato » (p. 6). Ora, non c'è presente, quindi nemmeno passato né futuro, nel tempo fisico, fino a quando un istante non viene determinato come 'ora', come oggi, come presente. Quanto alla misura, essa si innesta sull'esperienza che Agostino descrive molto bene come abbreviazione dell'attesa e allungamento del ricordo, e di cui Husserl riprende la descrizione con l'aiuto di metafore come quelle di sprofondare, trascorrere, fuggire, che dicono le differenze qualitative del vicino e del lontano.

Ma il tempo fisico e il tempo psicologico ci offrono solo la duplice disposizione del tempo cronico. Quest'ultimo è una autentica creazione che supera le possibilità del tempo fisico e di quello psicologico. Il momento assiale—momento caratteristico da cui gli altri derivano— non è né un istante qualsiasi, né un presente, pur comprendendoli entrambi. È, come nota Benveniste, un « avvenimento tanto importante che lo si ritiene in grado di dare alle cose un nuovo corso ». A partire dal momento assiale, gli aspetti cosmici e psicologici del tempo ricevono, rispettivamente, un nuovo significato. Da un lato, tutti gli avvenimenti acquisiscono una *posizione* nel tempo, definita dalla loro distanza dal momento assiale—distanza misurata in anni, mesi, giorni—o dalla loro distanza rispetto ad ogni altro momento la cui distanza rispetto al momento assiale è conosciuta (trent'anni dopo la presa della Bastiglia...); dall'altro lato, gli avvenimenti della nostra vita ricevono una *situazione* in rapporto agli avvenimenti datati: « Essi ci dicono in senso proprio dove siamo nella vastità della storia, qual è il nostro posto nella successione infinita degli uomini che hanno vissuto e delle cose che sono capitate » (p. 7). Possiamo così situare, gli uni in rapporto agli altri, gli avvenimenti della vita interpersonale: le simultaneità fisiche divengono nel calendario delle contemporaneità, punti di riferimento per tutte le riunio-

ni, tutte le cooperazioni, tutti i conflitti, di cui possiamo dire che si producono allo stesso tempo, cioè alla stessa data. È anche in funzione della data che riunioni di carattere religioso o civile possono esser convocate in precedenza.

L'originalità che il momento assiale conferisce al tempo del calendario autorizza a qualificare il tempo del calendario 'esteriore' rispetto e al tempo fisico e a quello vissuto. Da un lato, tutti gli istanti hanno uguale titolo per aspirare al ruolo di momento assiale. Dall'altro, niente dice di un dato giorno del calendario, preso in se stesso, se è passato, presente o futuro; la medesima data può designare un avvenimento futuro, come nelle clausole di un trattato, o un avvenimento passato, come in una cronaca. Per avere un presente, come abbiamo imparato ancora da Benveniste, occorre che qualcuno parli; il presente è allora segnato dalla coincidenza tra un avvenimento e il discorso che lo enuncia; per raggiungere il tempo vissuto a partire dal tempo cronico, bisogna passare attraverso il tempo linguistico, riferito al discorso; ecco perché una certa data, completa ed esplicita, non può essere detta né futura né passata, se si ignora la data dell'enunciazione che la pronuncia.

L'esteriorità attribuita al calendario in rapporto agli accadimenti fisici e in rapporto agli avvenimenti vissuti, esprime a livello lessicale la specificità del tempo cronico e il suo ruolo di mediatore tra le due prospettive sul tempo: cosmologizza il tempo vissuto, e umanizza il tempo cosmico. È in questo modo che contribuisce a inscrivere nuovamente il tempo del racconto entro il tempo del mondo.

Sono queste le 'condizioni necessarie' alle quali rispondono tutti i calendari noti. Farle emergere è compito di una riflessione trascendentale che non esclude affatto anche lo studio storico o sociologico delle funzioni sociali esercitate dal calendario. Inoltre, per non sostituire una sorta di positivismo trascendentale all'empirismo genetico, noi tentiamo di interpretare queste determinazioni universali come creazioni che esercitano una funzione mediatrice tra due prospettive eterogenee sul tempo. La riflessione trascendentale sul tempo del calendario si trova così ricompresa entro la nostra ermeneutica della temporalità.

2. *La successione delle generazioni: contemporanei, predecessori e successori*

La seconda mediazione che propone la pratica storica è quella di *suc-*

cessione delle generazioni. Con essa, il piano *biologico* del terzo-tempo storico succede al piano astronomico. Per converso, l'idea di successione delle generazioni trova la sua proiezione *sociologica* nella relazione *anonima* tra contemporanei, predecessori e successori, secondo la felice formula che prendo a prestito da Alfred Schutz [8]. Se l'idea di successione di generazioni entra nel campo storico solo ripresa in quella di *rete dei contemporanei, dei predecessori e dei successori,* inversamente l'idea di successione di generazioni procura la base sulla quale si fonda questa relazione anonima tra individui, presa nella sua dimensione temporale. La nostra ambizione è quella di ricavare da questo complesso di idee un nuovo operatore temporale che ricava il proprio *significato* dal suo rapporto con l'aporia principale della temporalità, alla quale risponde ma ad un altro livello rispetto a quello del tempo del calendario. L'analitica heideggeriana dell'Esserci ci ha fornito l'occasione di formulare questa aporia nei termini di una antinomia fra tempo *mortale* e tempo *pubblico* [9]. La nozione di successione delle generazioni ne è una sorta di replica per il fatto di designare la catena degli agenti storici come dei *viventi* che vengono ad occupare il posto dei *morti.* È questa sostituzione che costituisce il terzo-tempo caratteristico della nozione di successione delle generazioni.

Il ricorso all'idea di generazione in filosofia della storia è antico. Kant non esita a servirsene nel suo scritto *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico.* Questa nozione appare precisamente nel punto di flessione tra la teleologia della natura, che dispone l'uomo alla socievolezza e il compito etico che esige dall'uomo l'instaurazione di una società civile: « Comunque rimane sempre sorprendente, dice nella spie-

[8] Il nostro testo di riferimento è Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World,* tr. inglese di George Walsh e Frederick Lehnert, Northwestern University Press, Evanston 1967, cap. IV: « The Structure of the Social World: The Realm of Directly Experienced Social Reality, the Realm of Contemporaries, and the Realm of Predecessors », pp. 139-214; tr. it., Il Mulino, Bologna 1974.

[9] Rimando alla discussione del problema sollevato dal passo di *Essere e Tempo* circa il passaggio dalla temporalità *mortale* alla storicità *pubblica,* poi all'intratemporalità *mondana* (cfr. sopra, sez. I, cap. III). È notevole che sia nel momento di passare dalla nozione di sorte singolare *Schicksal*) a quella di destino comune (*Geschick*) che Heidegger faccia una breve allusione al concetto di 'generazione', incontrata, come diremo in Dilthey: « Il destino che l'Esserci ha in comune con la sua 'generazione' e nella sua 'generazione' esprime lo storicizzarsi pieno e autentico dell'Esserci » [385] (551). Una nota rinvia al saggio di Dilthey che ricordo più avanti.

gazione della 'Terza tesi', che le generazioni anteriori sembrano solo affaticarsi per quelle che sopravvengono, per preparare ad esse un gradino da cui possano elevare l'edificio al quale la natura mira, e quindi solo le generazioni posteriori sembrano dover aver la fortuna di abitare nell'edificio intorno a cui i loro predecessori (certo senza averne l'intenzione) lavorarono senza poter partecipare alla fortuna ch'esse hanno contribuito a creare » [10]. Questo ruolo svolto dall'idea di generazione non ha nulla di strano: esprime l'ancoraggio del compito etico-politico nella natura e lega la nozione di *storia* umana a quella di *specie* umana, assunta senza difficoltà da Kant.

L'arricchimento che il concetto di generazione apporta a quello di storia effettiva è quindi più rilevante di quanto non si possa pensare. In effetti l'avvicendarsi delle generazioni sottende, in un modo o nell'altro, la continuità storica, con il ritmo della tradizione e della innovazione. Hume e Comte hanno cercato di immaginare che cosa sarebbe una società nella quale una generazione, o ne rimpiazzasse un'altra *in una sola volta*, invece di farlo mediante la *continua* compensazione della morte da parte della vita, o non fosse mai rimpiazzata, perché *eterna*. Questa duplice esperienza di pensiero ha sempre fatto da guida, implicitamente o esplicitamente, per valutare l'importanza del fenomeno della successione delle generazioni [11].

Ma in che modo questo fenomeno segna la storia e il tempo storico? Da un punto di vista positivo—se non positivista—l'idea di generazione esprime taluni fatti bruti della biologia umana: la nascita, l'invecchiamento, la morte: di qui deriva il fatto, anch'esso bruto, dell'età media della procreazione—una trentina d'anni—che, a sua volta, assicura il ricambio dei morti da parte dei vivi. Ora, la misura di questa durata media di vita si esprime in termini di unità proprie del calendario usuale: giorni, mesi, anni. Questo punto di vista positivo, connesso con i soli aspetti quantitativi della nozione, non è parso sufficiente agli esponenti della sociologia *comprensiva*, Dilthey e Mannheim [12], solitamente attenti

10 Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1956, pp. 126-127.

11 Devo questa informazione all'articolo di Karl Mannheim di cui parlo più avanti.

12 W. Dilthey ha incontrato questo problema in occasione di una ricerca consacrata alla « storia delle scienze morali e politiche » « Ueber das Studium der Geschichte, der Wissenschaften, vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat » (1875, *Ges. Schriften*, v, pp. 31-73). Solo alcune pagine di questo saggio (pp. 36-41) riguardano il nostro argomento. Tra i concetti ausiliari di questa storia, Dilthey si rivolge a quelli che costituiscono l'« armatura » (*Gerüst*) del « corso (*Verlauf*)

agli aspetti *qualitativi* del tempo sociale. Questi autori si sono chiesti che cosa bisognasse aggiungere ai fatti imprescindibili della biologia umana per incorporare il fenomeno delle generazioni nelle scienze umane. Non è possibile, infatti, ricavare direttamente da un fatto biologico una legge generale riguardante i ritmi della storia, come se la giovinezza fosse per definizione progressista, mentre la vecchiaia conservatrice, e come se la misura trentennale del ricambio delle generazioni comandasse automaticamente il tempo del progresso entro un tempo lineare. In tal senso, il semplice ricambio delle generazioni in termini quantitativi (si conterebbero così 84 generazioni tra Talete e l'epoca nella quale Dilthey scriveva) non equivale a quella che noi indichiamo come successione (*Folge*) delle generazioni.

Dilthey, per primo, ha posto attenzione ai caratteri che fanno del concetto di generazione un fenomeno *intermedio* tra il tempo 'esteriore' del calendario e il tempo 'interiore' della vita psichica [13]. Distingue due usi del termine: l'appartenenza alla 'medesima' generazione, e la 'successione' delle generazioni, che è un fenomeno da reinterpretare in funzione del precedente, se non deve ridursi ai fenomeni puramente quantitativi derivati dalla nozione di durata media di vita.

Appartengono alla 'medesima generazione', pensa Dilthey, dei contemporanei che sono stati esposti ai medesimi influssi, segnati dagli stessi avvenimenti e degli stessi cambiamenti. Il cerchio così tracciato è più vasto di quello del noi e meno vasto di quello della contemporaneità anonima. Questa appartenenza comporta un 'tutto', dove si combinano un *acquisito* e una *orientazione* comune. Ricollocata nel tempo, questa combinazione tra influenze ricevute e influenze esercitate spiega ciò che fa la specificità del concetto di 'successione' di generazioni. È una 'connessio-

dei movimenti spirituali » (p. 36). Il concetto di generazione è uno di questi. Dilthey ne aveva fatto uso nella sua famosa *Vita di Schleiermacher*, senza teorizzarlo, né avvertirne le difficoltà. Il saggio di Karl Mannheim è molto più sostenuto: « Das Problem der Generationen », *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, VII, Verlag von Duncker et Humblot, Monaco e Lipsia 1928, pp. 157-185, 309-330, con bibliografia sul problema fino al 1928.

13 Altri autori hanno sottolineato quanto poco gli individui appartenenti al medesimo periodo di età siano contemporanei gli uni degli altri, e per contro, quanto individui di età diversa possano avere in comune i medesimi ideali. Karl Mannheim incontra nello storico dell'arte Pinter la nozione di non-simultaneità del simultaneo (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*). La parentela con il concetto heideggeriano di destino (*Geschick*) non è nascosta: Mannheim cita, con favore, il famoso testo di *Essere e Tempo* che abbiamo sopra citato (nota 14).

ne' derivante dall'incrocio tra la trasmissione dell'*acquisito* e l'apertura di *nuove* possibilità.

Karl Mannheim si impegna ad affinare tale nozione di appartenenza alla medesima generazione, aggiungendo ai criteri biologici un criterio sociologico *disposizionale*, tenendo in uguale conto e le pesantezze e le propensioni ad agire, sentire, pensare in un certo modo. Tutti i contemporanei non sono infatti sottoposti alle medesime influenze e non esercitano la medesima influenza [14]. In questo senso, il concetto di generazione esige che si distingua l'«apparentamento per localizzazione' (*verwandte Lagerung*) dalla semplice appartenenza ad un 'gruppo' sociale, per designare queste affinità più subìte e ricevute che intenzionalmente e attivamente ricercate, e che si caratterizzi il 'legame di generazione' (*Generationszusammenhang*) grazie alla partecipazione pre-riflessiva ad un destino comune così come grazie alla partecipazione reale a delle intenzioni direttrici e a delle tendenze formatrici riconosciute.

La nozione di *successione delle generazioni*, che è il vero oggetto del nostro interesse, esce arricchita dalle precisazioni apportate a quella di appartenenza alla medesima generazione. Già per Dilthey, questa nozione costituisce una struttura intermedia tra l'esteriorità fisica e l'interiorità psichica del tempo, e fa della storia una « totalità legata mediante la continuità » (*op. cit.*, p. 38). Ritroviamo qui, al livello intermedio della successione delle generazioni, l'equivalente storico della concatenazione (*Zusammenhang*), presa nel senso di connessione di motivazione, che è il concetto principale della psicologia comprensiva di Dilthey [15].

Karl Mannheim, a sua volta, ha colto quanto la *dinamica* sociale derivasse dalle modalità di concatenazione delle generazioni, prese al livello potenziale della 'localizzazione' nello spazio sociale. Taluni aspetti fondamentali di tale concatenazione successiva hanno attirato la sua attenzione: anzitutto l'*arrivo*, incessante, di nuovi portatori di cultura e la *partenza*, continua, di altri portatori di cultura—due aspetti che, presi insieme, creano le condizioni di una compensazione tra ringiovanimento

[14] Circa gli aspetti biologici, psicologici, culturali e spirituali della nozione di crescita nell'età, l'opera decisiva resta quella di Michel Philibert, *L'Echelle des âges*, Ed. du Seuil, Parigi 1968.

[15] Dilthey non si fa una idea rigida di questa continuità che ammette delle interruzioni, dei ritorni indietro, delle riprese ulteriori, dei transferts da una cultura all'altra. L'essenziale è che il nesso tra l'antico e il nuovo non patisca una totale discontinuità. Riprenderemo più avanti (cap. VI) la discussione del problema della continuità in storia.

e invecchiamento; successivamente, la *stratificazione* delle classi d'età in un medesimo momento—la compensazione tra ringiovanimento e invecchiamento si opera, in ogni sezione trasversale compiuta nella durata, grazie alla longevità media dei vivi. Un nuovo concetto, un concetto *durativo* di generazione deriva da questa combinazione tra sostituzione (successiva) e stratificazione (simultanea). Di qui il carattere, che Mannheim chiama 'dialettico' dei fenomeni che il termine di generazione ricopre: non soltanto il confronto tra eredità e innovazione nella trasmissione dell'acquisizione culturale, ma le conseguenze delle messe in questione operate dalle classi d'età più giovani sulle certezze acquisite dagli anziani nei loro anni giovanili. È su questa 'compensazione retroattiva'—caso notevole di azione reciproca—che si basa, in ultima istanza, la continuità del cambiamento delle generazioni, con tutti i gradi di conflitto ai quali tale scambio dà luogo.

L'idea di « regno dei contemporanei, dei predecessori e dei successori », introdotta da Alfred Schutz, costituisce, abbiamo detto, il complemento *sociologico* di quella di successione delle generazioni, la quale, per converso, gli conferisce una base biologica. La posta in gioco, per noi, è quella di discernere il significato del tempo *anonimo* che si costituisce a questo livello medio, nel punto di articolazione tra tempo fenomenologico e tempo cosmico.

Il grande merito di Alfred Schutz è stato quello d'aver meditato contemporaneamente le opere di Husserl [16] e di Max Weber [17], e di averne

[16] La fonte di ispirazione di Alfred Schutz è la *Quinta Meditazione Cartesiana*, nella quale Husserl tenta di dare alla conoscenza d'altri uno statuto intuitivo analogo a quello che ha la riflessione su di sè, in virtù del carattere di appresentazione analogizzante del fenomeno dell'appaiamento (*Paarung*). A differenza di Husserl, però, considera disperato, inutile e senza dubbio nocivo il tentativo di costituire l'esperienza d'altri *dentro* (*in*) e *a partire dalla* (*aus*) coscienza egologica. L'esperienza d'altri è per lui tanto primitiva quanto l'esperienza di sè, e, bisogna aggiungere, altrettanto immediata. Questa immediatezza non è tanto quella di una operazione cognitiva quanto piuttosto quella di una fede pratica: noi crediamo all'esistenza d'altri perché agiamo su di lui e con lui e perché siamo segnati dalla sua azione (*op. cit.*, p. 139). In tal senso Alfred Schutz ritrova la grande verità di Kant nella *Critica della Ragion pratica*: noi non conosciamo l'altro, ma lo consideriamo (come una persona o una cosa). La sua esistenza è *ammessa* implicitamente per il solo fatto che ci comportiamo nei suoi confronti in un modo o nell'altro.

[17] Per Max Weber, l'« orientamento verso altri » è una struttura dell'« azione sociale » (*Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1972, par. 1 e 2).

Anche per Weber è in modo pratico che noi segnamo altri e siamo segnati.

ricavato una sociologia originale dell'essere sociale nella sua dimensione anonima.

L'interesse principale della fenomenologia dell'essere sociale consiste nell'esplorazione delle transizioni che conducono dall'esperienza diretta del noi all'anonimato caratteristico del mondo sociale quotidiano. In questo senso, A. Schutz incrocia la fenomenologia genetica e la fenomenologia dell'intersoggettività che restano mal connesse in Husserl. La sociologia fenomenologica, per Schutz, è in larga misura una costituzione genetica dell'anonimato, istituita a partire dall'intersoggettività istituente: dal noi, direttamente sperimentato, all'anonimo che sfugge largamente alla nostra vigilanza. Ora, la dilatazione progressiva della sfera delle relazioni interpersonali dirette alle relazioni anonime segna tutte le relazioni temporali tra passato, presente e futuro. In effetti, la relazione diretta dell'io al tu e al noi, è fin dall'inizio temporalmente strutturata: noi siamo orientati, in quanto agenti e pazienti dell'azione, verso il passato rimemorato, il presente vissuto e il futuro anticipato della condotta altrui. Applicata alla sfera temporale, la genesi di senso dell'anonimato consiste perciò nel derivare dalla triade presente, passato, futuro, caratteristica della relazione interpersonale diretta, la triade del regno dei *contemporanei*, del regno dei *predecessori* e del regno dei *successori*. È l'anonimato di questo triplice regno che fornisce la mediazione che cerchiamo tra il tempo privato e il tempo pubblico.

Per ciò che riguarda la prima figura del tempo anonimo, il *regno dei contemporanei*, il fenomeno originario è quello dello sviluppo simultaneo di diversi flussi temporali: « la contemporaneità o quasi-contemporaneità della coscienza estranea con la nostra » (p. 143) è il presupposto più primitivo della genesi di senso del campo storico. A. Schutz propone a questo proposito una formula particolarmente felice: « prendere insieme dell'età », « invecchiare insieme ». La simultaneità non è qualcosa di puramente istantaneo; essa mette in rapporto il dispiegamento di due durate (se, con Spinoza, *Etica*, libro II, def. 5 si intende per durata « una continuazione indefinita dell'esistenza »). Un flusso temporale ne accompagna un altro, fintanto che *durano insieme*. L'esperienza del mondo messa in comune si fonda così su una comunità sia di tempo che di spazio.

È su questa simultaneità di due flussi distinti di coscienza che si costruisce la contemporaneità che si estende ben al di là del campo delle relazioni interpersonali, scommesse nel faccia a faccia. Tutta la genialità fenomenologica di Schutz consiste nel percorrere le transizioni che por-

tano dall'"invecchiare insieme' alla contemporaneità anonima. Se, nella relazione diretta del 'noi', le mediazioni simboliche sono debolmente tematizzate, il passaggio alla contemporaneità anonima segna una crescita delle mediazioni simboliche, in rapporto inverso con la diminuzione dell'immediatezza [18]. L'interpretazione appare così come un rimedio alla perdita crescente di immediatezza: « Noi facciamo la transizione dall'esperienza sociale diretta all'esperienza indiretta seguendo semplicemente il ventaglio della vivacità decrescente » (p. 179). A tale mediazione appartengono i tipi ideali di Weber: « Quando sono orientato verso *loro*, ho come partners dei tipi » (p. 185). In effetti, raggiungiamo i nostri contemporanei solo attraverso i ruoli tipizzati che sono loro assegnati dalle istituzioni. Il mondo dei semplici contemporanei, come del resto quello dei predecessori, è fatto di una galleria di personaggi che non sono e non saranno mai delle persone. Al più, l'impiegato delle poste si riduce ad un 'tipo', ad un ruolo al quale rispondo aspettandomi da lui una puntuale distribuzione della corrispondenza. La contemporaneità ha smarrito la caratteristica di una condivisione di esperienza. L'immaginazione supplisce del tutto all'esperienza di un impegno reciproco. L'inferenza ha sostituito l'immediatezza. Il contemporaneo non è dato secondo il modo antepredicativo [19].

La conclusione, per la nostra indagine, è che la *relazione di semplice contemporaneità è una struttura di mediazione tra il tempo privato del destino individuale e il tempo pubblico della storia, in virtù dell'equazione tra contemporaneità, anonimato e comprensione idealtipica*: « Il mio semplice contemporaneo è qualcuno di cui so che esiste con me nel tem-

[18] Non è detto che l'immaginazione non svolga alcun ruolo nelle relazioni che Alfred Schutz considera come *dirette*. Già i miei motivi propri domandano, per essere chiariti, una sorta di rieffettuazione immaginaria. E ugualmente quelli dei miei partners: quando vi rivolgo una domanda, immagino al futuro anteriore ciò che voi siete sul punto d'avermi risposto. In tal senso, la relazione sociale ritenuta diretta è già simbolicamente mediata. La sincronia tra i flussi di coscienza è assicurata grazie alla corrispondenza tra i motivi prospettici dell'uno e i motivi esplicativi dell'altro.

[19] « Ogni esperienza di contemporaneità è predicativa per natura. Essa si basa su giudizi interpretativi che mettono in gioco la mia intera conoscenza del mondo sociale, anche se secondo grandi variabili di precisione » (p. 183). È piuttosto notevole che Schutz attribuisca il fenomeno della *riconoscenza* a questo livello astratto, in un senso distinto da quello di Hegel, a titolo di « pura sintesi » di questi giudizi interpretativi (p. 184). Di qui l'espressione di « sintesi di riconoscenza » (p. 185).

po, ma di cui non ho alcuna esperienza immediata » (p. 181)[20].

È davvero un peccato che Alfred Schutz non abbia dedicata tanta attenzione al mondo dei predecessori quanta ne ha dedicata a quello dei contemporanei[21]. Alcune annotazioni permettono, comunque, di reduplicare il concetto di successione delle generazioni discusso in precedenza. La frontiera non è infatti così facilmente individuabile, come sembra a prima vista, tra la memoria individuale e questo passato che precede la memoria e che è il passato storico. Parlando in termini assoluti, sono miei predecessori gli uomini di cui nessuno dei vissuti è contemporaneo di nessuno dei miei. In questo senso, il mondo dei predecessori è quello che esisteva prima della mia nascita e che io non posso influenzare con una qualche interazione operata entro un presente comune. Eppure, esiste tra memoria e passato storico una parziale sovrapposizione che contribuisce alla costituzione di un tempo *anonimo*, a metà strada tra il tempo privato e quello pubblico. L'esempio canonico, a tale proposito, è quello dei racconti raccolti dalla viva voce degli *antenati*: mio nonno

[20] Dell'analisi di Alfred Schutz conservo solo la distinzione globale tra noi e loro, tra orientazione diretta e orientazione anonima mediante tipificazione. A. Schutz si preoccupa di attenuare questa opposizione massima mediante uno studio raffinato, nel quale è davvero maestro, dei gradi di anonimità nel mondo dei contemporanei. Il suo proposito è la messa in serie di figure che assicurano la progressione verso il completo anonimato; così certi « collettivi », come « consiglio d'amministrazione », Stato, nazione, popolo, classe sono ancora abbastanza vicini al noi per attribuire loro per analogia, azioni responsabili; al contrario, gli oggetti artificiali (biblioteca, per esempio) sono più vicini al polo dell'anonimato.

[21] È ancora più curioso il fatto che Alfred Schutz parli così poco del mondo dei successori; senza dubbio perché il fenomeno sociale è considerato come fenomeno già formato; inoltre ricopre il tempo solo fino ad ora; ma è soprattutto perché l'autore ha messo troppo l'accento sul carattere determinato e compiuto del passato (cosa questa discutibile nella misura in cui il passato è oggetto di continua reinterpretazione quanto al suo significato per noi); per conseguenza il futuro non può che essere l'assolutamente indeterminato e indeterminabile (p. 214) (e anche questo è discutibile, nella misura in cui, mediante l'attesa, la paura, la speranza, la previsione, la pianificazione, il futuro è parzialmente sottoposto alla nostra azione). Che il mondo dei successori sia, per definizione, non storico è una evidenza; che lo sia in questa misura assolutamente libera è una implicazione contestabile. Bisognerà attendere le riflessioni di R. Koselleck circa l'orizzonte di attesa (cap. VI) per elaborare una concezione più completa e più equilibrata del mondo dei contemporanei, di quello dei predecessori e di quello dei successori. Il contributo principale di A. Schutz al nostro problema è quello d'avere colto, a partire da una fenomenologia ancora husserliana dell'intersoggettività, il ruolo di transizione esercitato dall'anonimato tra il tempo privato e il tempo pubblico.

può avermi raccontato, al tempo della mia giovinezza, degli avvenimenti concernenti degli esseri che io non ho potuto conoscere. Diviene così permeabile la frontiera che separa il passato storico dalla memoria individuale (come si vede nella storia del passato recente—genere quanto mai pericoloso!—che mescola la testimonianza dei sopravvissuti alle tracce documentarie separate dai loro autori)[22]. La memoria dell'antenato è in parziale intersezione con la memoria dei suoi discendenti, e tale intersezione si produce in un presente comune che può a sua volta presentare tutti i gradi, a partire dall'intimità del noi fino all'anonimato del reportage. In tal modo un ponte viene gettato tra passato storico e memoria, grazie al racconto ancestrale, che funziona come un connettore della memoria in direzione del passato storico, concepito come tempo dei morti e tempo di ciò che è prima della mia nascita. Se si risale questa catena di memorie, la storia tende verso una relazione in termini di noi, estendendosi in modo continuo dai primi giorni dell'umanità fino al presente. Tale catena di memorie è analoga alla ritenzione delle ritenzioni: la prima a livello del mondo dei predecessori, la seconda a livello di una memoria individuale. Ma bisogna dire, in senso inverso, che il racconto dell'antenato introduce già la mediazione dei segni e inclina piuttosto sul versante della mediazione muta del documento e del monumento, che fa della conoscenza del passato storico ben altra cosa che una memoria ingrandita, esattamente come il mondo dei contemporanei si distingueva da noi grazie all'*anonimato* delle mediazioni[23]. Questo aspetto autorizza a concludere che « il corso della storia è fatto di avvenimenti anonimi » (p. 213).

Per concludere, vorrei ricavare due conseguenze dal ruolo di connettore che l'idea di successione delle generazioni, completata da quella di rete dei contemporanei, dei predecessori e dei successori, esercita tra il tempo fenomenologico e il tempo cosmico.

La prima riguarda il posto della morte nella scrittura della storia. La morte, in storia, riveste un significato eminentemente ambiguo nel qua-

[22] La critica della testimonianza dei sopravvissuti è la più difficile da esercitare, in ragione della confusione inestricabile tra il quasi-presente, rimemorato così come fu vissuto al momento dell'avvenimento, e la ricostruzione fondata solo su documenti, senza contare le distorsioni che accompagnano la selezione interessata—e anche disinteressata—compiuta dalla memoria— .

[23] « Siccome la mia conoscenza del mondo dei predecessori mi viene per mezzo dei segni, ciò che questi segni mi significano è anonimo e separato da qualsiasi flusso di coscienza » (*op. cit.*, p. 209).

le si mescolano la referenza all'*intimità* della mortalità di ogni uomo e la referenza al carattere *pubblico* della sostituzione dei morti da parte dei vivi. Al punto di confluenza di queste due referenze sta la morte *anonima*. All'insegna del 'si muore', la morte, orizzonte segreto di ogni vita umana, è intenzionata in modo obliquo dal discorso dello storico, per essere immediatamente oltrepassata.

Intenzionata in modo obliquo, la morte lo è davvero, nel senso che la sostituzione delle generazioni è l'eufemismo col quale noi significhiamo che i vivi prendono il posto dei morti, facendo di noi tutti, i vivi, dei sopravvissuti; ancora in questa intenzione obliqua, l'idea di generazione ricorda con insistenza che la storia è storia dei *mortali*. La morte è comunque, oltrepassata, d'un balzo: per la storia, non vi sono in effetti se non ruoli mai lasciati senza successione ereditaria, ma ogni volta attribuiti a nuovi attori; in storia, la morte, in quanto fine di ogni vita presa una per una, viene considerata solo per allusione, a vantaggio delle entità la cui durata ricomprende i cadaveri: popolo, nazione, Stato, classe, civiltà. Eppure, la morte non può essere eliminata dal campo di attenzione dello storico, diversamente la storia perde la sua qualità storica [24]. Di qui la nozione mista, ambigua di morte anonima. Concetto in-

[24] Si ricordi la nostra discussione a proposito del grande libro di Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe* II, tr. it., Einaudi, Torino 1953. Il Mediterraneo, dicevamo, è il vero eroe di una epopea che finisce quando lo scontro tra le potenze cambia di scena. Ma chi muore? La risposta è una tautologia: soltanto dei mortali. Ora questi mortali li abbiamo incrociati sulle montagne e sulle pianure, ai confini del nomadismo e della transumanza; li abbiamo visti navigare su distese liquide, condurre esistenze precarie su isole inospitali, correre le vie di terra e le vie di mare. Lo confesso, nella vasta opera di Braudel, in nessuna parte ho tanto sentito la pena degli uomini quanto nella prima parte (intitolata « L'ambiente ») perché è là che gli uomini sono sorpresi più vicini al vivere e al morire. E Braudel avrebbe potuto chiamare la sua seconda parte « Destini collettivi e movimenti d'insieme », se la violenza, la guerra, la persecuzione non smettessero di rinviare il lettore dai destini collettivi che fanno la grande storia ai destini singoli di uomini che ogni volta soffrono e muoiono? Il martirologio di taluni popoli testimoni—Mauritani e Giudei—rende indistruttibile il legame tra destino collettivo e destini singolari. Ecco perché, quando Braudel meditando sul senso della sua opera, si chiede se, sminuendo il ruolo degli avvenimenti e degli individui, non ha forse fatto torto alla libertà degli uomini (II, p. 519), ci si può chiedere se non sia piuttosto alla morte che la storia fa torto, dal momento che è la memoria dei morti. Essa non può fare altrimenti, nella misura in cui la morte segna il limite inferiore della micro-storia dalla quale la ricostruzione storica d'insieme vuole appunto emanciparsi. Ma non è forse proprio il mormorio della morte che preserva lo storico dal fondare il suo 'strutturalismo' nella « problematica che

sopportabile? Sì, per chi deplora l'inautenticità del 'sì'; no per chi discerne, nell'anonimato della morte, l'emblema stesso dell'anonimato non soltanto postulato, ma instaurato dal tempo storico nel punto più acuto della collisione tra il tempo mortale e il tempo pubblico: la morte anonima è come il punto nodale dell'intera rete di nozioni alla quale appartengono le nozioni di contemporanei, predecessori, successori e, come sfondo a queste nozioni, quella di successione di generazioni.

La seconda conseguenza, ancor più notevole, troverà tutto il suo senso solo se connessa con l'analisi ulteriore della traccia. Essa riguarda meno il versante *biologico* dell'idea di successione di generazioni che il versante *simbolico* dell'idea connessa di regno dei contemporanei, dei predecessori e dei successori. Gli antenati e i successori sono degli *altri*, caricati di un simbolismo opaco, la cui figura viene ad occupare il posto di un Altro, tutt'Altro, rispetto ai mortali [25]. Ne fanno testimonianza, da un lato, la rappresentazione dei morti, non più soltanto come assenti rispetto alla storia, ma come coloro che assediano con le loro ombre il presente storico, dall'altro lato, la rappresentazione dell'umanità futura come *immortale*, come si vede in numerosi pensatori dei Lumi. Così nell'opuscolo kantiano *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, il commento (parzialmente riportato sopra) [26] della Terza tesi si conclude con la seguente affermazione: « Ma per quanto misterioso ciò sia, pure è necessario, una volta ammesso che una specie animale debba essere dotata di ragione e, come classe di esseri razionali (che tutti muoiono, *ma la cui specie è immortale*) [sottolineatura di P.R.], debba pervenire al pieno sviluppo delle sue disposizioni ». Questa rappresentazione di una umanità immortale, che Kant qui eleva al rango di postulato, è il sintomo di un funzionamento simbolico più profondo, in forza del quale noi ci volgiamo ad un Altro più che umano, di cui colmiamo il vuoto mediante la figura degli antenati, icona dell'immemoriale, e quella dei successori, icona della speranza. La nozione di traccia intende appunto chiarificare questo funzionamento simbolico.

tormenta, con lo stesso nome, le altre scienze dell'uomo » e che gli consente di concludere la sua opera con queste parole: « [Lo strutturalismo di uno storico] non lo dirige verso l'estrazione matematica dei rapporti che si esprimono in funzioni, ma verso le sorgenti stesse della vita, in ciò che ha di più concreto, di più quotidiano, di più indistruttibile, di più anonimamente umano » (II, p. 520)?

25 Cfr. F. Wahl, « Les ancêtres, ça ne se représente pas », in *L'Interdit de la représentation*, Colloque de Montpellier, 1981, Ed. du Seuil, Parigi 1984, pp. 31-62.

26 Cfr. sopra la nota 10, p. 168.

3. *Archivi, documenti, traccia*

La nozione di *traccia* costituisce un nuovo *connettore* tra le prospettive sul tempo che il pensiero speculativo dissocia sotto il pungolo della fenomenologia, principalmente quella heideggeriana. Un nuovo connettore: forse l'ultimo connettore. La nozione di traccia, in effetti, diviene pensabile solo se si riesce a discernervi il requisito di tutte le *produzioni* della pratica storica che costituiscono la replica alle aporie del tempo per la speculazione.

Che la traccia sia un tale requisito per la *pratica* storica, basta a mostrarlo il seguire il processo di pensiero che, muovendo dalla nozione di archivi, incontra quella di documento (e, tra i documenti, quella di testimonianza) e di qui risale al suo presupposto epistemologico ultimo: la traccia, appunto. È da questo requisito che ripartirà la riflessione sulla *coscienza* storica per la sua ricerca di secondo grado.

Che cosa intendiamo per archivi?

Apriamo l'*Encyclopaedia Universalis* e l'*Encyclopaedia Britannica* al termine archivi. Nella prima leggiamo così: « Gli archivi sono costituiti dall'insieme dei documenti che risultano dall'attività di una istituzione o di una persona fisica o morale ». E nella seconda: « *The term archives designates the organized body of records produced or received by a public, semipublic, institutional business or private entity in the transaction of its affairs and preserved by it, its successors of authorized repository through extension of its original meaning as the repository for such materials* ».

Le due definizioni e gli sviluppi che seguono nelle due enciclopedie, permettono di isolare tre caratteristiche: anzitutto, il rinvio alla nozione di *documento* (o di *record*): gli archivi sono un insieme, un corpo organizzato, di documenti, di registrazioni; in secondo luogo, la relazione ad una *istituzione*: gli archivi sono detti, in un caso, la *risultante* dell'attività istituzionale o professionale; nell'altro, sono detti *prodotti* o *recepiti dall'*entità di cui i detti documenti sono gli archivi; infine, la messa in archivio ha come fine quello di *preservare*, di *conservare* i documenti prodotti dall'istituzione in oggetto (o il suo equivalente giuridico); la prima Enciclopedia da noi citata, precisa a tale proposito che gli archivi, a differenza delle biblioteche, costituite da documenti raccolti insieme, « altro non sono che documenti conservati », pronti a correggere questa distinzione facendo osservare che una cernita è ineluttabile (che cosa conservare? che cosa distruggere?), anche se tale cernita viene

fissata solo in funzione dell'utilità presunta dei documenti, quindi dell'attività da cui derivano; la seconda Enciclopedia precisa, in un senso analogo, che la conservazione fa degli archivi un « deposito autorizzato » grazie alle intese che completano la definizione dei fini dell'istituzione considerata.

Il carattere *istituzionale* degli archivi è dunque ribadito tre volte: gli archivi costituiscono il fondo documentario di una istituzione; è una attività specifica di tale istituzione produrre, ricevere e conservare gli archivi stessi, il deposito così costituito è un deposito autorizzato grazie ad una normativa aggiunta a quella che istituisce l'entità di cui gli archivi sono come il fondo.

Una sociologia può legittimamente innestarsi su tale carattere istituzionale per denunciare, se necessario, il carattere *ideologico* della discriminazione che presiede all'operazione apparentemente innocente, della conservazione dei documenti e che manifesta la finalità confessata di tale operazione.

Non è in questa direzione che la nostra ricerca ci porta, ma piuttosto sul versante della nozione di documento (o di *record*), contenuto nella prima definizione degli archivi e sul versante della nozione di traccia contenuta implicitamente in quella di deposito.

Nella nozione di documento, l'accento non è più messo, oggi, sulla funzione di insegnamento, che l'etimologia del termine sottolinea ma su quella di *appoggio*, di *garante*, per una storia, un racconto, un dibattito. Tale ruolo di garante costituisce la prova materiale, in inglese si direbbe *evidence*, della relazione che viene fatta di un corso di avvenimenti. Se la storia è un racconto vero, i documenti costituiscono il suo ultimo mezzo di prova; quest'ultima sostiene la pretesa della storia a fondarsi su dei fatti [27].

La critica della nozione di documento può esser condotta a diversi livelli di profondità. Ad un livello epistemologico elementare, è diventato oramai banale sottolineare che qualsiasi traccia lasciata dal passato diviene per lo storico un documento, nella misura in cui sa interrogarne le vestigia, metterle in questione. A questo proposito, i documenti più preziosi sono quelli che non erano destinati alla nostra informazione. Ciò che guida l'interrogazione dello storico, è la tematica stessa da lui scelta per guidare la sua ricerca. Questo primo approccio alla nozione di do-

[27] Stephen Toulmin, *The Uses of Arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 1958, pp. 94-145.

cumento ci è familiare; come abbiamo già detto nella seconda parte, la caccia ai documenti ha continuato ad annettere aree di informazione sempre più distanti rispetto a quel tipo di documenti propri di quei fondi di archivio già costituiti, cioè documenti conservati in funzione della loro utilità presunta. Tutto ciò che può informare un ricercatore, la cui ricerca è orientata da una scelta ragionata di interrogativi, vale come documento. Questa critica di primo livello si connette bene con la nozione di testimonianza involontaria, quelli che Marc Bloch chiama « testimoni loro malgrado ». Essa non mette in questione lo statuto epistemologico del documento, solo ne dilata l'ambito[28].

Una critica di secondo grado del documento è contemporanea della storia quantitativa di cui abbiamo parlato in precedenza. Il rapporto tra *documento* e *monumento* ha fatto da pietra di paragone per questa critica. Come nota acutamente J. Le Goff in una voce dell'*Enciclopedia Einaudi*[29], i lavori d'archivio sono stati a lungo designati col nome di monumenti (così i *Monumenta Germaniae historica* che risalgono al 1826). Lo sviluppo della storia di marca positivista, alla fine del XIX secolo e agli inizi del XX secolo, segna il trionfo del documento rispetto al monumento. Ciò che rendeva sospetto il monumento, nonostante il fatto che spesso lo si rinvenisse *in situ*, era la sua conclamata finalità, la commemorazione di avvenimenti giudicati dai potenti come degni d'essere integrati nella memoria collettiva. Per contro, il documento, anche se raccolto e non ereditato direttamente dal passato, sembrava possedere una obiettività che si oppone all'intenzionalità del monumento che è, a ben vedere, di tipo edificante. Gli scritti d'archivio erano così ritenuti piuttosto dei documenti che dei monumenti. Agli occhi di una critica ideologica, che prolunga quella precedentemente menzionata a proposito dell'istituzione degli archivi, anche i documenti rivelano un carattere istituzionale analogo a quello dei monumenti, costruiti a vantaggio del potere e dei poteri, come nel caso dei monumenti. Di qui nasce una critica che si propone come compito quello di scoprire il monumento che si nasconde dietro il documento, critica più radicale rispetto alla critica preoccupata dell'autenticità del documento e che aveva fatto prevalere il documento rispetto al monumento. Tale critica si rivolge alle condizio-

28 Sulla costituzione degli archivi, cfr. T.R. Schellenberg, *Modern Archives: Principles and Technics*, University of Chicago Press 1975; *Management of Archives*, Columbia University Press, New York 1965.

29 J. Le Goff, « Documento/monumento », *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, vol. V, pp. 38-48.

ni della produzione storica e alla sua intenzionalità nascosta o inconscia. Bisogna allora dire, con J. Le Goff, che una volta demistificato il suo significato apparente, « il documento è monumento ».

Bisogna, allora, rinunciare a vedere nella storiografia contemporanea, con le sue banche-dati, il suo trattamento informatico, la sua costituzione di serie, secondo il modello della storia seriale, un ampliamento della memoria collettiva [30]? Ciò significherebbe rompere con le nozioni di traccia e di testimonianza del passato. Tanto la nozione di memoria collettiva deve essere considerata una nozione difficile, sprovvista di ogni evidenza propria, analogamente il suo rifiuto annuncerebbe, a breve termine, il suicidio della storia. In effetti, la sostituzione di una scienza storica nuova rispetto alla memoria collettiva, si baserebbe su una illusione di tipo documentario che non sarebbe affatto diversa proprio da quella illusione positivista che essa crede di combattere. I *dati* delle banche-dati si trovano spesso investiti della stessa autorevolezza propria del do-

30 È un affrancamento analogo quello che viene suggerito nella sua conclusione dell'articolo citato di J. Le Goff: « Il nuovo documento, allargato al di là dei testi tradizionali—trasformato nella misura in cui la storia quantitativa si rivela possibile e pertinente—in dati, deve essere trattato come un documento/monumento. Di qui l'urgenza di elaborare una nuova dottrina, capace di trasferire questi documenti/monumenti dal piano della memoria a quello della scienza storica » (*op. cit.*, p. 47). Ciò che resta qui sottinteso è l'opposizione, introdotta da Michel Foucault ne *l'Archeologia del sapere* (Gallimard, Parigi 1969; tr. it., Milano 1971) tra la continuità della memoria e la discontinuità della nuova storia documentaria (« Il documento non è il felice strumento di una storia che sarebbe in se stessa e a pieno titolo, *memoria*; la storia è un certo modo, per una società, di dare statuto ed elaborazione ad una massa documentaria dalla quale non si separa » *op. cit.*, p. 14, cit. da Le Goff, *op. cit.*, p. 45). A ben vedere, Le Goff pur facendo sua l'opposizione tra la memoria, supposta continua, e la storia divenuta discontinua, non sembra escludere che la discontinuità della storia, lungi dal congedare la memoria, contribuisca ad arricchirla criticandola: « La rivoluzione documentaria tende... a promuovere una nuova unità di informazione: in luogo del fatto che porta all'avvenimento e ad una storia lineare, a una memoria progressiva, il privilegio passa al dato, che conduce alla serie e ad una storia discontinua. La memoria collettiva si valorizza, si organizza in forma di patrimonio culturale. Il nuovo documento viene immagazzinato e trattato nelle banche-dati. Una nuova scienza è operante, che è ancora ai suoi primi passi e che dovrà rispondere in termini contemporanei all'esigenza del calcolo e alla critica rivolta al suo influsso sempre più crescente sulla memoria collettiva » (*op. cit.*, p. 42). L'opposizione fissata da Michel Foucault tra la continuità della memoria e la discontinuità della storia delle idee sarà discussa nel contesto dell'analisi dedicata alla nozione di tradizione, in ragione del ruolo che vi occupa l'argomento della discontinuità (cfr. più avanti il cap. VI).

cumento ripulito grazie alla critica positivista. L'illusione è anzi ancora più pericolosa: dal momento in cui l'idea di un debito nei confronti dei morti, degli uomini di carne ai quali qualcosa è realmente accaduto nel passato, smette di dare alla ricerca documentaria la sua finalità prima, la storia perde il suo significato. Nella sua ingenuità epistemologica, il positivismo aveva, quanto meno, preservato la *significanza* del documento, e cioè il suo essere come traccia lasciata dal passato. Una volta eliminata tale significanza, il dato diventa propriamente *insignificante*. L'uso scientifico dei dati immagazzinati e trattati dall'ordinatore dà vita certamente ad una attività scientifica di nuovo tipo. Ma quest'ultima costituisce solo una sorta di ampia deviazione metodologica destinata a dilatare la memoria collettiva, contro il monopolio esercitato sulla parola dai potenti e dai chierici. Ora, la storia è sempre stata una critica del racconto sociale e, in tal senso, una correzione della memoria comune. Tutte le rivoluzioni documentarie si inscrivono in questa stessa traiettoria.

Se, quindi, né la rivoluzione documentaria, né la critica ideologica del documento/monumento raggiungono in modo radicale la funzione che il documento ha di informare circa il passato e di dilatare la base della memoria collettiva, la fonte di autorità del documento, in quanto strumento di questa memoria, è la *significanza* riconosciuta alla traccia. Se si può dire che gli archivi sono istituiti e i documenti raccolti e conservati, è a partire dal presupposto secondo il quale il passato ha *lasciato* una traccia, costituita grazie a monumenti e documenti come testimone del passato. Ma che cosa significa *lasciare* una traccia?

A questo punto lo storico si affida al senso comune e in questo, come vedremo, non ha torto [31]. Littré dà quale primo senso al termine traccia, il seguente: « Vestigio che un uomo o un animale ha lasciato nel luogo in cui è passato ». Poi nota anche l'uso più generale: « Ogni segno lasciato da una cosa ». In forza di tale generalizzazione, il vestigio è diventato segno; al tempo stesso l'origine della traccia si è allargata dall'uomo o dall'animale ad una cosa qualsiasi; per contro è scomparsa l'idea del passare attraverso un luogo; resta solo la notazione secondo la quale la traccia è *lasciata*. Sta proprio qui il nodo del paradosso. Da un lato, la traccia è visibile qui e ora, come vestigio, come segno. Dall'al-

31 *Le Plaidoyer pour l'histoire* di Marc Bloch è impreziosito di termini considerati come sinonimi: 'testimonianza', 'resti', 'vestigia', 'residui', e finalmente 'tracce': « Che cosa intendiamo per *documenti*, se non una traccia, cioè il segno percettibile ai sensi lasciato da un fenomeno in se stesso impossibile da cogliere? » (*op. cit.*, p. 56). Tutto è detto ma tutto è enigma.

tro, c'è traccia perché *in precedenza* un uomo, un animale è passato di là; una cosa ha agito. Già nell'uso linguistico, il vestigio, il segno *indicano* il passato del passaggio, l'anteriorità del tracciato, del solco, senza *mostrare*, senza far apparire *ciò che* è passato di là. Si noterà la felice omonimia tra 'esser passato', nel senso di esser passato in un certo luogo, e 'esser passato', nel senso di trascorso. La cosa non deve sorprenderci: le *Confessioni* di Agostino ci hanno reso familiare la metafora del tempo come passaggio: il presente come transito attivo e transizione passiva; una volta compiuto il passaggio, il passato sprofonda dietro a noi: è passato di là. E si dice che il tempo stesso passa. Dov'è, allora, il paradosso? In questo, che il passaggio non è più, ma che la traccia resta; ricordiamo la difficoltà di Agostino con l'idea di vestigio come qualche cosa che permane (*manet*) nello spirito.

Lo storico si limita a questa pre-comprensione familiare per il linguaggio ordinario, nel quale J.-L. Austin, a ragione, vedeva il tesoro delle espressioni più adeguate[32]. Più precisamente, lo storico si tiene a metà strada tra la definizione iniziale della traccia e della sua estensione ad una cosa. Sono gli uomini del passato che hanno lasciato delle vestigia; ma sono ugualmente i prodotti della loro attività, le loro opere, quindi delle cose che Heidegger direbbe dati e utilizzabili (strumenti, dimore, templi, sepolture, scritti) che hanno lasciato un segno. In questo senso, esser passati di là e l'aver lasciato un segno si equivalgono: il passaggio dice meglio la dinamica della traccia, il segnare dice meglio la sua statica.

Seguiamo, a vantaggio della storia, ciò che è sottinteso al senso primo: qualcuno è passato di là; la traccia invita a seguirla, a risalirla, se possibile fino all'uomo, fino all'animale, che sono passati di là; la traccia può essere smarrita, essa stessa può perdersi nel nulla e non condurre a nessuna meta; può anche scomparire: infatti la traccia è fragile e chiede di essere conservata intatta, altrimenti sì il passaggio c'è stato ma è semplicemente passato; da altri indizi potremo sapere che uomini e animali sono esistiti da qualche parte: resteranno per sempre sconosciuti se non c'è una traccia a portarci fino a loro. Così la traccia indica *qui*, quindi nello spazio e *ora*, quindi nel presente, il passaggio passato dei viventi; orienta la caccia, la ricerca, l'indagine, l'inchiesta. Ora, la storia è appunto tutto questo. Dire che è una conoscenza per tracce, vuol dire fare ap-

32 J.-L. Austin, *How to do Things with Words*, Harvard University Press, 1962; tr. it., Marietti, Torino 1974.

pello, in ultima istanza, alla *significanza* di un passato compiuto ma che pure resta preservato nelle sue vestigia.

Anche ciò che è sottinteso all'accezione più ampia non è meno ricco di suggestioni: il segnare. Suggerisce anzitutto l'idea di un supporto più resistente, più duraturo rispetto all'attività transitoria degli uomini: è proprio perché gli uomini hanno operato, affidato la loro opera alla pietra, all'osso, alle tavolette di argilla cotta, al papiro, alla carta, al nastro magnetico, alla memoria del calcolatore, che le loro opere sopravvivono alla loro operosità; gli uomini passano, le loro opere restano. Ma restano in quanto *cose* tra le cose. Ora, questo carattere cosale è importante per la nostra ricerca: introduce infatti una relazione di causa ed effetto tra la cosa che lascia il segno e la cosa segnata. La traccia combina così un rapporto di *significanza*, che si può meglio cogliere nell'idea di vestigio di un passaggio, e un rapporto di *causalità* incluso nella cosalità del segno. *La traccia è un effetto-segno.* I due sistemi di rapporti si incrociano: da una parte seguire una traccia vuol dire ragionare in termini di causalità sul filo della catena delle operazioni costitutive dell'azione di passare di là; d'altra parte, risalire dal segno alla cosa che ha lasciato il segno, vuol dire isolare, tra tutte le catene causali possibili, quelle che, inoltre, veicolano la significanza propria alla relazione dal vestigio al passaggio.

Questa duplice appartenenza della traccia, lungi dal tradire una ambiguità, costituisce la traccia che connette due regimi di pensiero e, per implicazione, due prospettive sul tempo: nella misura stessa in cui la traccia segna nello spazio il passaggio dell'oggetto della ricerca, è nel tempo del calendario e, al di là di questo, nel tempo astrale, che la traccia segna il passaggio. È a questa condizione che la traccia, conservata e non più abbandonata, diventa documento *datato.*

Il legame tra traccia e datazione ci permette di riprendere in termini nuovi il problema non risolto da Heidegger, del rapporto tra il tempo fondamentale della Cura, cioè la temporalità orientata verso il futuro e la morte, e il tempo 'ordinario', concepito come successione di istanti qualsiasi.

Vorrei far vedere che la traccia opera tale rapporto che la fenomenologia cerca invano di *comprendere* e *interpretare*, muovendo dalla sola temporalità della Cura.

Come abbiamo visto, Heidegger non ha affatto ignorato il problema. Niente affatto. La sua critica nei confronti della pretesa diltheyana di conferire alle scienze umane uno statuto epistemologico autonomo, non

fondato nella struttura ontologica della storicità, muove precisamente dall'impotenza della storiografia a dare conto del suo appartenere al passato in quanto tale [33]. Anzi, il fenomeno della traccia è esplicitamente assunto come pietra di paragone dell'enigma dell'appartenere al passato. Ma la risposta proposta da Heidegger a tale enigma più che risolverlo lo raddoppia. Heidegger ha certamente ragione quando dichiara che ciò che non è più è il *mondo* al quale questi 'resti' sono appartenuti, secondo il modo dell'utensile: « Il *mondo* non è più, dice Heidegger, ma ciò che di *intramondano* sussisteva in quel mondo è ancora presente (*vorhanden*). Soltanto come utensile che ha fatto parte del mondo, la 'cosa', ora semplicemente presente, può, malgrado tutto, appartenere al 'passato' » [380] (546). Questo testo definisce in modo abbastanza esatto quello che noi vogliamo dire con l'espressione 'resti del passato', ovvero la traccia. Ma che cosa si è guadagnato rifiutando all'Esserci il predicato « passato » (*vergangen*), per riportarlo sugli enti qualificati come sussistenti e manipolabili e riservare all'Esserci il predicato « essente-ci-stato » (*da-gewesen*)? Si ricordi la dichiarazione senza ambiguità di Heidegger a tale proposito: « In senso strettamente ontologico, un Esserci che non esista più non è passato (*vergangen*) ma essente-ci-stato (*dagewesen*) » [380] (546). Ora, chiediamoci, che cosa bisogna intendere per un « esser-ci » che è stato in passato? Non è precisamente sulla base dei 'resti' del passato che noi assegnamo questo qualificativo all'ente che noi siamo? Heidegger avverte qualcosa di questa relazione reciproca quando aggiunge un correttivo importante alla netta disgiunzione tra *dagewesen* e *vergangen*. Non basta, in effetti, distinguere i due termini, ma abbozzare la genesi di senso del secondo a partire dal primo. Bisogna dire che il carattere storico dell'Esserci è, in un certo modo, trasferito a certe cose sussistenti e manipolabili, in modo che *valgano come tracce*. L'utensilità che resta come attaccata ai resti del passato è detta, allora, storiografica o storica, a titolo secondario [34]. Basta che noi dimentichiamo questa filiazione del senso secondario dello storiografico perché ci formiamo l'idea di qualche cosa che sarebbe 'passato' in quanto tale. Nello storiografico a titolo primario, è conservata la relazione all'avvenire e al presente. Nello storiografico a titolo secondario, questa struttura

[33] Richiamo il testo sopra citato: « *Primariamente* storico, noi diciamo, è l'Esserci. Secondariamente storico è ciò che si incontra nel mondo (*innerweltlich*); non solo il mezzo utilizzabile in senso larghissimo, ma anche l'ambiente naturale in quanto 'territorio storico' » [381] (547).

[34] Cfr. sopra p. 121.

fondamentale della temporalità è perduta di vista e noi ci poniamo degli interrogativi insolubili concernenti il 'passato' in quanto tale. Per contro, ristabilire tale filiazione di senso permette di rendere conto di quello che Heidegger chiama *mondanamente-storico* (*weltgeschichtlich*). I resti del passato, con il loro carattere di utensili, costituiscono l'esempio tipico del mondanamente-storico: sono in effetti i resti stessi che sembrano portatori della significazione 'passato'.

Ma si può evitare, per dare conto di questa storicità derivata, di anticipare la problematica dell'intra-temporalità nel cuore stesso di quella della storicità? Queste anticipazioni non segnerebbero forse un progresso nell'interpretazione del fenomeno della traccia se, come abbiamo suggerito nel nostro studio di *Essere e Tempo*, si potesse dare all'idea della 'provenienza' delle forme derivate di temporalità il valore, non di una diminuzione di senso, bensì di un incremento di senso. È appunto quello che sembra soggiacere alla introduzione della nozione di mondanamente-storico, nel vivo dell'analisi della storicità.

Il fenomeno della traccia—come quello delle rovine, dei resti, dei documenti—viene così ad essere dislocato dallo storico all'intratemporale.

Si darà meglio conto della traccia, se si tiene conto dell'incremento di senso che l'intra-temporalità apporta alla storicità? Non c'è dubbio che le nozioni di tempo databile, pubblico, estensivo sono essenziali per decifrare le 'tracce' del passato. Seguire una traccia, risalirla, vuol dire mettere in opera in un modo o nell'altro ciascuna delle caratteristiche dell'intra-temporalità. È a questo stadio che certamente Heidegger vorrebbe collocare tale operazione. Ma non penso che possa riuscirvi senza operare *inoltre* dei prestiti nei confronti del 'tempo ordinario', considerato come un semplice livellamento dell'intra-temporalità. Non sembra, infatti, che si possa dare conto del significato della traccia se non si associa il tempo ordinario all'intra-temporalità. *Il tempo della traccia*, mi pare, *è omogeneo al tempo del calendario.*

Heidegger è sul punto di riconoscerlo, quando suggerisce che « resti, monumenti, avanzi tuttora presenti, sono un 'materiale' possibile per un accesso concreto all'Esserci essente-ci stato » [394] (562). Ma niente è detto circa lo statuto di questo 'materiale', tranne l'affermazione ripetuta che solo il carattere mondanamente-storico permette a tale materiale di esercitare una funzione storiografica. Non è possibile fare progredire l'analisi della traccia senza far vedere come le operazioni proprie alla pratica storica, relative ai monumenti e ai documenti, *contribuisco-*

no a formare la nozione di un Esserci essente-ci stato. Ora, questa messa in convergenza di una nozione puramente fenomenologica con le procedure storiografiche, che possiamo tutte ricondurre all'atto di seguire o risalire il percorso di una traccia, può avvenire solo nel contesto di un tempo storico che non è né un frammento del tempo stellare, né il semplice ingrandimento del tempo della memoria personale fino alle dimensioni comunitarie, ma si tratta di un tempo *ibrido*, derivante dalla confluenza delle due prospettive sul tempo: la prospettiva fenomenologica e quella del tempo ordinario, per usare la terminologia heideggeriana.

Ma se si conferisce *eguale* diritto e al tempo della Cura e al tempo cosmico, bisogna rinunciare a vedere in quest'ultimo un 'livellamento' delle forme meno autentiche della temporalità.

Questa costituzione composita del significato della traccia consente, finalmente, di dare una piega meno negativa alla valutazione di Heidegger circa le categorie della storia. Se ha rinunciato a completare la sua tesi circa la subordinazione della storiografia rispetto alla storicità grazie all'analisi inversa delle procedure mediante le quali la storiografia fornisce il 'materiale' della storicità, ciò dipende dal fatto che per lui, in ultima istanza, la storiografia si situa sulla linea di frattura tra l'intra-temporalità e il tempo ordinario. Heidegger può ben concedere che « La rappresentazione ordinaria del tempo ha la sua giustificazione naturale » [426] (605)[35], il carattere deiettivo impressogli dalla fenomenologia ermeneutica è indelebile. La storiografia, in tal senso, non può mai essere per lui che mal fondata.

Non sarebbe più così se gli operatori che la storiografia mette in atto—che si tratti del calendario o della traccia—fossero trattati come vere creazioni, frutto dell'incrocio tra prospettiva fenomenologica e prospettiva cosmica sul tempo, prospettive che sul piano speculativo non sono coordinabili.

Ora l'idea di connettore, sollevata dalla pratica storica, consente di andare al di là della semplice costatazione di un rapporto di attrazione-repulsione tra le due prospettive, come abbiamo sottolineato al termine del nostro studio della concezione heideggeriana del tempo. Questi con-

[35] Il seguito del testo riguarda direttamente la nostra prospettiva sulla traccia come categoria del tempo storico: « [La rappresentazione ordinaria del tempo] rientra nel modo di essere quotidiano dell'Esserci e presuppone quella comprensione dell'essere che prevale anzitutto. Di conseguenza, innanzitutto e per lo più, anche la storia è intesa pubblicamente come storicizzazione intratemporale » [426] (605).

nettori aggiungono l'idea di una sovrapposizione reciproca cioè di uno *scambio di frontiera*, che fanno della linea di frattura, sulla quale la storia si costituisce, una linea di sutura. Questo scambio frontaliero può assumere le due forme estreme di una *collisione negoziata* o di una *contaminazione regolata*. Se il calendario è una illustrazione della prima, la traccia rimanda alla seconda. Ritorniamo, allora, al calendario: se prescindiamo dal gigantesco lavoro messo in atto dalla costituzione del calendario, si nota soltanto la collisione che risulta dall'eterogeneità delle due prospettive sul tempo. La più antica sapienza ci rende sensibili proprio a questa collisione. L'elegia della condizione umana, che modula ora il motivo del lamento ora quello della rassegnazione, non ha mai smesso di cantare il contrasto tra il tempo che permane e noi che passiamo. Potremmo forse deplorare la brevità della vita umana, se essa non si distaccasse da quello sfondo che è l'immensità del tempo? Questo contrasto è la forma più commovente che può assumere il movimento di emancipazione reciproca grazie al quale da una parte il tempo della Cura si sottrae alla seduzione di un tempo che ignora la nostra mortalità, e, dall'altra, il tempo degli astri sottrae la contemplazione del cielo al pungolo della preoccupazione immediata e anche al pensiero della nostra morte. Ma ecco la costruzione del calendario completata da quella dell'orologio, che regola tutti gli appuntamenti, prodotti dalle nostre comuni cure, secondo le misure di un tempo che non si prende cura di noi. E questo non impedisce che, sul quadrante di uno dei nostri orologi, appaia talvolta, in caratteri funebri, il *memento mori*. Grazie a questo richiamo e a questo avvenimento, l'oblio di una figura del tempo scaccia l'oblio dell'altra...

La traccia è l'illustrazione della forma inversa dello scambio frontaliero tra le due figure del tempo, quella di una contaminazione dell'una da parte dell'altra. Abbiamo avvertito questo fenomeno quando abbiamo discusso i tre aspetti principali dell'intra-temporalità: databilità, lasso di tempo, carattere pubblico; abbiamo suggerito l'idea di una certa sovrapposizione tra l'esistenziale e l'empirico[36]. La traccia consiste in questa sovrapposizione.

Anzitutto, seguire la traccia è un modo di *contare con* il tempo. In che modo la traccia lasciata nello spazio rimanderebbe al passaggio dell'oggetto della ricerca senza le ipotesi che noi facciamo quanto al tempo

[36] Lo attesta l'uso difficile da distinguere del termine *faktisch* in molte analisi di *Essere e Tempo*.

trascorso tra il passaggio e la traccia che ci è lasciata? Immediatamente, viene messa in gioco la databilità con i suoi 'ora', 'allora', 'in altri tempi', ecc.; ma nessun cercatore, nessun investigatore si limiterà a queste vaghe referenze; la databilità senza data non lo interessa; è con l'orologio in mano che segue la traccia, è col calendario in tasca che risale lungo la traccia. Poi, seguire la traccia, risalirla, vuol dire decifrare, sul piano dello spazio, il *distendersi* del tempo; ma come compiere tale decifrazione se il lasso di tempo non è immediatamente sottoposto al calcolo e alla misura? La traiettoria del passaggio, come il tracciato della traccia, sono inesorabilmente lineari. È entro il tempo successivo che bisogna ricostituire il significato della traccia, anche se quest'ultima non è contenuta nella pura successione. Infine, la traccia, in quanto visibile da ciascuno, anche se decifrabile, alla fine, solo da alcuni, proietta la nostra preoccupazione, di cui la caccia, la ricerca e l'indagine sono tra le illustrazioni principali, nel tempo *pubblico* che rende commensurabili tutte le durate private. Il carattere serio della preoccupazione—che è ben espresso dal termine di circospezione—non esprime qui alcuna deiezione che verrebbe ancora ad aggravare la derelizione alla quale ci avrebbe da sempre asserviti il nostro essere-gettati. Al contrario, se vogliamo *lasciarci* condurre dalla traccia, bisogna essere capaci di tale espropriazione, di questa abnegazione che fanno sì che la cura di sè venga meno di fronte alla traccia dell'altro. Ma bisogna sempre poter fare il cammino inverso: se il significato della traccia si basa su ipotesi che si inscrivono nel tempo ordinario come la stessa traccia si inscrive nello spazio del geometra, questo significato non si esaurisce nelle relazioni del tempo successivo. Come abbiamo già detto, questo significato consiste nel rinvio stesso delle vestigia al passaggio, rinvio che esige la sintesi tra l'impronta *lasciata* qui e ora e l'avvenimento *passato*.

Che questo significato, a sua volta, rigetti la critica del tempo ordinario da parte di Heidegger, lo riconosco ancor più volentieri dal momento che ho preso a prestito l'espressione stessa di significato della traccia non già da Heidegger, bensì da Emmanuel Lévinas, nel suo mirabile scritto sulla traccia [37]. Ma i prestiti che ho operato nei confronti di Lévinas non sono che indiretti e, ai suoi occhi, obliqui. E. Lévinas parla della traccia nel contesto dell'epifania del *volto*. La sua interrogazione, per conseguenza, non mira tanto ad un passato di ordine storico,

[37] Emmanuel Lévinas, « La trace », in *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, pp. 57-63.

bensì, direi, di ordine morale. Qual è, si chiede, il passato di prima della storia, il passato dell'Altro, di cui non c'è né svelamento, né manifestazione e nemmeno icona? La traccia, il significato della traccia, è ciò che assicura Entrata e Visitazione senza rivelazione. Questo significato sfugge all'alternativa tra svelamento e dissimulazione, alla dialettica del mostrare e del nascondere, poiché *la traccia significa senza far apparire*. Essa obbliga ma non disvela. È, come si vede, del tutto diversa la prospettiva dalla quale consideriamo, in questo contesto, la traccia. Eppure...

Eppure devo riconoscere quanto la mia ricerca sul ruolo della traccia nella problematica della referenza in storia dipende da questa magnifica meditazione. Dipende, essenzialmente, quanto all'idea secondo la quale la traccia si distingue da tutti i segni che si organizzano in sistema, per il fatto che la traccia *sconvolge* un certo 'ordine': la traccia, dice Lévinas, è « lo sconvolgimento stesso che si esprime » (p. 63). Sì, la traccia lasciata da un cacciatore sconvolge l'ordine vegetale della foresta: « La relazione tra significazione e significato è, nella traccia, non già correlazione, bensì l'*irrettitudine stessa* » (p. 59). Sono ben consapevole che dicendo questo Lévinas sottrae l'assente a qualsiasi memoria e l'assegna ad un passato immemore. Ma la conseguenza della sua meditazione per la nostra analisi è quella di sottolineare il carattere insolito della traccia che « non è un segno come un altro » (p. 60), nella misura in cui ciò che essa indica è sempre un passaggio, non una presenza possibile. L'osservazione vale anche per la traccia-segno dello storico: « Così presa per un segno, la traccia ha ancora questo di eccezionale in rapporto agli altri segni: essa significa al di fuori di qualsiasi intenzione di far segno e al di fuori di qualsiasi progetto di cui la traccia sarebbe l'intenzione » (p. 60). E non è forse quello che Marc Bloch designava con il termine di « testimoni loro malgrado »?

Ma non vorrei ridurre sul piano dell'immanenza storica una meditazione sulla traccia interamente dedicata ad « un passato interamente compiuto », « un passato più distante di qualsiasi passato e di qualsiasi avvenire, i quali si collocano ancora nel mio tempo—verso il passato dell'Altro in cui si disegna l'eternità—passato assoluto che riunisce tutti i tempi » (p. 63). Vorrei piuttosto tenere in riserva la possibilità aperta secondo la quale si dà un Altro relativo, un Altro storico solo se, in qualche modo, il passato rimemorato è significante a partire da un passato immemoriale. È, forse, proprio questa possibilità che la letteratura tiene aperta quando una certa « favola sul tempo » guarda verso una qual-

che eternità [38]. Chi sa quali percorsi sotterranei riconducono questa eternità all'Infinito dell'assolutamente Altro, secondo Lévinas, assolutamente Altro di cui il volto dell'altro porta la traccia? In ogni caso, il legame sottile ma forte, tra la mia analisi e la meditazione di Emmanuel Lévinas si raccoglie in questa notazione-chiave: *la traccia significa senza fare apparire* (p. 60).

La traccia è così uno degli strumenti più enigmatici grazie al quale il racconto storico 'rifigura' il tempo. Lo rifigura costruendo il giunto che opera la sovrapposizione dell'esistenziale e dell'empirico nella significanza della traccia. Certo, lo storico, in quanto tale, non sa quello che fa costruendo in forma di traccia dei segni. Sta, nei loro confronti, in un rapporto di uso. È frequentando gli archivi, consultando i documenti che si mette sulla traccia del passato così come è stato. Ma ciò che *significa* la traccia è un problema non di uno storico-erudito, bensì di uno storico-filosofo.

38 È stato così in ognuno dei tre studi che concludevano la nostra terza parte: *Mrs. Dalloway, Der Zauberberg, A la recherche du temps perdu.*

Capitolo secondo
LA FINZIONE E LE VARIAZIONI IMMAGINATIVE SUL TEMPO

Il nostro compito, a questo punto, è quello di pensare il mondo—o meglio i mondi—della finzione in una relazione di contrappunto con il mondo storico, a partire dal rapporto della risoluzione delle aporie della temporalità così come sono portate alla luce dalla fenomenologia.

Abbiamo avuto l'occasione di introdurre il concetto di *variazioni immaginative*, che sarà il filo conduttore delle nostre analisi in questo capitolo, per caratterizzare, le une in rapporto alle altre, le esperienze di finzione del tempo proiettate nelle monografie rispettivamente dedicate a *Mrs. Dalloway*, *Der Zauberberg*, *A la recherche du temps perdu*. Ma ci siamo limitati a far uso di questo concetto, senza poterlo analizzare. E questo per due ragioni. Anzitutto, non disponevamo ancora del termine fisso di paragone in rapporto al quale le esperienze immaginarie sul tempo sono delle variazioni immaginative non più soltanto le une in rapporto alle altre, ma proprio in quanto finzioni; ora questo termine fisso è stato riconosciuto solo al termine della nostra analisi della costituzione del tempo storico grazie alla *reiscrizione* del tempo fenomenologico sul tempo cosmico. Questo fenomeno di reiscrizione è l'invariante in rapporto al quale le favole sul tempo risultano essere come delle variazioni immaginative. Inoltre, mancava a tale contrasto il retroterra sul quale si staglia, e cioè l'aporetica del tempo, con la quale è iniziato questo terzo volume. Insisto sul ruolo del terzo elemento in questa conversazione triangolare. In effetti, non basta opporre, parola per parola, le variazioni immaginative sul tempo rispetto alla costituzione fissa del tempo storico, bisogna, ancora, poter dire a quali aporie *comuni* la costi-

tuzione variabile del tempo di finzione e la costituzione invariabile del tempo storico apportino una replica *differente*. Senza questa referenza comune alle aporie della temporalità, il tempo storico e le variazioni immaginative prodotte dalle favole sul tempo resterebbero senza alcun nesso e a ben vedere non comparabili.

1. *La neutralizzazione del tempo storico*

L'elemento più visibile, ma non necessariamente più decisivo della opposizione tra tempo di finzione e tempo storico è l'*affrancamento* del narratore—che non confondiamo con l'autore—nei confronti del principale vincolo che invece si impone allo storico: e cioè di piegarsi ai connettori specifici della reiscrizione del tempo vissuto sul tempo cosmico. Con tale affermazione, diamo soltanto una caratterizzazione *negativa* della libertà di colui che costruisce in termini di finzione e, conseguentemente, dello statuto irreale dell'esperienza temporale di finzione. Personaggi irreali, diremmo, fanno una esperienza irreale del tempo. Irreale, nel senso che i segni temporali di questa esperienza non esigono d'essere raccordati all'unica rete spazio-temporale costitutiva del tempo cronologico. Per la medesima ragione, tali segni non chiedono d'essere raccordati gli uni agli altri, come carte geografiche accostate le une alle altre: l'esperienza temporale di un certo eroe non ha bisogno di essere riferita all'unico sistema di datazione e all'unica tavola di tutte le date possibili, di cui il calendario rappresenta la carta. In tal senso, dall'epopea al romanzo, passando per la tragedia e la commedia antica e moderna, il tempo del racconto di finzione è liberato dai vincoli che esigono di trasferirlo al tempo dell'universo. La ricerca dei connettori tra tempo fenomenologico e tempo cosmologico—istituzione del calendario, tempo dei contemporanei, dei predecessori e dei successori, successione delle generazioni, documenti e tracce—sembra, almeno in prima approssimazione, perdere così ogni ragione d'essere. Ogni esperienza temporale di finzione dispiega il proprio mondo, e ognuno di questi mondi è singolare, incomparabile, unico. Non soltanto gli intrighi, ma i mondi di esperienza che dispiegano, non sono—come i segmenti dell'unico tempo successivo, secondo Kant—delle limitazioni di un unico mondo immaginario. Le esperienze temporali di finzione non sono totalizzabili.

Ma questa caratterizzazione negativa della libertà dell'artefice di finzione non costituisce affatto l'ultima parola. La caduta dei condiziona-

menti del tempo cosmologico ha come contropartita *positiva* l'indipendenza della finzione nell'esplorazione delle risorse del tempo fenomenologico che restano non sfruttate, non dispiegate dal racconto storico, a causa della preoccupazione tipica del racconto storico di connettere sempre il tempo della storia al tempo cosmico mediante la reiscrizione del primo nel secondo. Sono queste risorse celate del tempo fenomenologico, e le aporie che la loro scoperta solleva, che fanno il nesso segreto tra le due modalità del racconto. La finzione, direi, è una riserva di variazioni immaginative applicate alla tematica del tempo fenomenologico e alle sue aporie. Per farlo vedere, ci proponiamo di mettere in parallelo l'analisi che abbiamo fatto alla fine del secondo volume a proposito di talune favole sul tempo con i principali risultati della nostra discussione circa la fenomenologia del tempo [1].

2. *Variazioni circa la frattura tra il tempo vissuto e il tempo del mondo*

Al fine di sottolineare il parallelismo e il contrasto tra le variazioni immaginative prodotte dalla finzione e il tempo fisso costituito dalla reiscrizione del tempo vissuto entro il tempo del mondo a livello della storia, andremo diritti alla principale aporia che è stata rivelata e in una certa misura prodotta dalla fenomenologia, e cioè la frattura aperta dal pensiero riflessivo tra il tempo fenomenologico e il tempo cosmico. Storia e finzione cominciano a differenziarsi proprio nel modo di comportarsi nei confronti di tale frattura [2].

Che l'esperienza immaginativa del tempo metta a suo modo in rapporto la temporalità vissuta e il tempo percepito come una dimensione del mondo [3], ne abbiamo un indizio elementare nel fatto che l'epopea, il

1 Salvo rare eccezioni, le analisi che seguono rimandano senza citarli ai testi letterari analizzati alla fine della nostra terza parte e alle teorie fenomenologiche discusse all'inizio della nostra quarta parte.

2 Questo metodo di correlazione implica che noi siamo esclusivamente attenti alle scoperte relative alla finzione in quanto tale e al loro insegnamento filosofico, il contrario rispetto a tutti i tentativi, per quanto siano legittimi nel loro ordine, per discernere un influsso filosofico all'origine dell'opera letteraria presa in considerazione. Ci siamo spiegati, a più riprese, su questo punto, cfr. Terza parte, cap. IV, p. 174, n. 20 e pp. 206-207.

3 Il confronto con la soluzione fornita dalla storia alle aporie del tempo ci porta a percorrere queste aporie nell'ordine inverso rispetto a quello nel quale le abbiamo incontrate nella nostra aporetica del tempo. Risaliamo così dalle aporie che la fenomenologia inventa a quelle che essa scopre. Ma i vantaggi didattici della stra-

dramma o il romanzo mescolino senza problemi personaggi storici, avvenimenti datati o databili, luoghi geografici ben noti a personaggi, avvenimenti e luoghi inventati.

Così, l'intrigo di *Mrs. Dalloway* è chiaramente situato dopo la Prima Guerra mondiale, esattamente nel 1923, e si svolge nella cornice monumentale di quella che era ancora la capitale dell'Impero britannico. Analogamente, le avventure di Hans Castorp, in *Der Zauberberg*, risalgono chiaramente agli anni che precedono la guerra e sfociano esplicitamente nella catastrofe del 1914. Quanto agli episodi de *A la Recherche*, si distribuiscono prima e dopo la prima Guerra mondiale; gli sviluppi dell'affare Dreyfus offrono dei punti di riferimento cronologici facili da individuare e la descrizione di Parigi durante la guerra si inserisce in un tempo chiaramente datato.

Eppure ci si ingannerebbe gravemente se si concludesse che questi avvenimenti datati o databili coinvolgano il tempo della finzione entro lo spazio di gravitazione del tempo storico. Succede proprio il contrario. Per il solo fatto che il narratore e i suoi eroi sono frutto di immaginazione, tutte le referenze ad avvenimenti storici reali vengono spogliate della loro funzione di rappresentanza nei confronti del passato storico e allineate secondo lo statuto irreale degli altri avvenimenti. Più precisamente, la referenza al passato, e la stessa funzione di rappresentanza, sono conservate, ma secondo un modo neutralizzato, analogo a quello che Husserl adopera per caratterizzare l'immaginario[4]. Oppure, per usare un altro vocabolario che prendiamo a prestito dalla filosofia analitica, gli avvenimenti storici non sono più denotati, ma semplicemente menzionati. Così la Prima Guerra mondiale, che funziona ogni volta da punto di riferimento per gli avvenimenti raccontati nei nostri tre romanzi, perde lo statuto di referenza comune per ridursi a quello di *citazione* identica

tegia qui adottata, non sono trascurabili. Anzitutto, andiamo così diritti al principio della dissimmetria tra finzione e storia. Poi, evitiamo il tranello di confinare la finzione all'esplorazione della coscienza *interna* del tempo, come se la funzione della finzione, rispetto all'antagonismo tra le prospettive rivali sul tempo, si limitasse, ad un semplice movimento di ritirata fuori dal campo del conflitto. È invece proprio della finzione esplorare a modo suo questo stesso antagonismo sottoponendolo a delle varianti specifiche. Infine, il trattamento mediante la finzione delle aporie costitutive del tempo fenomenologico prenderà nuovo rilievo per il fatto di essere collocato sullo sfondo del confronto, nel cuore della finzione, tra tempo fenomenologico e tempo cosmico. È l'intera gamma degli aspetti non lineari del tempo che si dispiegherà davanti a noi.

4 Husserl, *Ideen...* I, par. 111.

all'interno di universi temporali non sovrapponibili e incomunicabili. Al tempo stesso, bisogna dire che la Prima Guerra mondiale, in quanto avvenimento storico, è ogni volta trattata in modo immaginario secondo modalità diverse, così come tutti i personaggi storici inclusi nel romanzo. Essi gravitano ormai in sfere temporali eterogenee. Possono essere ugualmente neutralizzati e semplicemente menzionati tutti i connettori specifici messi in atto dalla storia: non soltanto il tempo del calendario, ma la successione delle generazioni, gli archivi, i documenti e le tracce. Tutto l'ambito degli strumenti della relazione di rappresentanza può esser trattato secondo un modulo immaginario e riversato appunto nella sfera dell'immaginario.

Il problema è allora quello di sapere in che modo un frammento di avvenimenti mondani è incorporato nell'esperienza temporale dei personaggi della finzione. È a questo interrogativo che la finzione risponde dispiegando la gamma delle variazioni immaginative che rispondono all'aporia principale della fenomenologia.

Così, tutto il dinamismo del romanzo di Virginia Woolf ha potuto essere derivato dall'antagonismo tra quello che noi abbiamo chiamato il tempo mortale e il tempo monumentale. Ma ciò che conferisce al romanzo una ricchezza infinitamente superiore all'enunciato di una semplice antinomia speculativa, è il fatto che il narratore non pone mai a confronto due entità, due categorie—fossero degli esistenziali nel senso di Heidegger—bensì due esperienze-limite tra le quali ripartisce tutta la gamma delle esperienze singolari che ha scelto di mettere in scena. L'una di queste esperienze-limite, quella di Septimus Warren Smith, significa certo l'impossibile riconciliazione tra il tempo scandito dal Big Ben e l'incomunicabile sogno di integrità personale dell'eroe sfortunato; ma il suicidio di Septimus segna l'incarnazione dell'esistenziale essere-per-la-morte in una esperienza esistenziale singolare, una esperienza più vicina all'invito alla disperazione che Gabriel Marcel vede ineluttabilmente prodotta dallo spettacolo del mondo che, per esempio, dell'anticipazione decisa che Heidegger considera come la testimonianza più autentica in favore del carattere originario dell'essere-per-la-morte. Analogamente per il tempo cosmico: il romanzo lo designa soltanto rivestito degli apparati della monumentalità, e incarnato nelle figure di autorità, di 'proporzione' e di intolleranza, complici dell'ordine stabilito. Deriva, da questa duplice concretizzazione che i rintocchi stessi scanditi dal Big Ben non segnano affatto un tempo neutro e comune, ma rivestono ogni volta un significato differente per ognuno dei personaggi la cui esperienza è divi-

sa tra i due limiti che segnano lo spazio aperto dal romanzo. Il tempo comune non raccoglie affatto, anzi divide. Presa tra due estremi, l'esperienza privilegiata di Clarissa non costituisce affatto una mediazione, nel senso di un misto speculativo, bensì una variante singolare, segnata da una lacerazione tra il suo ruolo segreto di 'doppio' di Septimus e il suo ruolo pubblico di 'ospite perfetta'. Il gesto di sfida che riconduce l'eroina alla sua serata—*she must assemble*—esprime a sua volta una modalità esistenziale singolare di risoluzione di fronte alla morte: quella di un compromesso fragile e forse inautentico (ma non è compito della finzione dire l'autenticità) tra il tempo mortale e il tempo monumentale.

È in termini del tutto diversi che *Der Zauberberg* pone il problema del rapporto tra tempo vissuto e tempo cosmico. Anzitutto, le costellazioni concrete che gravitano attorno ai due poli non sono le medesime. Quelle 'del basso' non godono di alcun privilegio di monumentalità; è la gente del quotidiano, solo alcuni dei loro emissari richiamano le figure di autorità di *Mrs. Dalloway*; ma restano i delegati del tempo ordinario. Quanto a quelli 'dell'alto', differiscono radicalmente dall'eroe della durata interiore di *Mrs. Dalloway*; il loro tempo è globalmente e inesorabilmente un tempo malsano e decadente, dove l'erotismo stesso è segnato dalla stigmate della corruzione. Ecco perché non c'è al Berghof un Septimus che si uccide perché non può sopportare il rigore del tempo degli orologi. C'è piuttosto una popolazione da asilo che si lascia morire lentamente per aver perduto le misure del tempo. A tale proposito, il suicidio di Mynheer Peperkorn è radicalmente diverso da quello di Septimus: non è una sfida rivolta a quelli 'del basso', è una capitolazione che lo ricongiunge a quelli 'dell'alto'. Da questa posizione radicalmente originale del problema risulta una soluzione che pure non ha eguali. A differenza di Clarissa Dalloway, alla ricerca di un compromesso tra gli estremi, Hans Castorp tenta di risolvere l'antinomia con l'abolizione di uno dei due termini. Andrà fino alle estreme conseguenze della scomparsa del tempo cronologico, dell'abolizione delle misure del tempo. La posta in gioco, per conseguenza, è quella di sapere quale addestramento, quale elevazione—quale *Steigerung*—può risultare da una sperimentazione con il tempo, così amputato di ciò che ne fa una grandezza, una magnitudine. La risposta a questo interrogativo illustrerà un altro punto della correlazione tra la fenomenologia del tempo e le favole sul tempo. Limitiamoci, per il momento, a questo: rispetto alla reiscrizione mediante la storia del tempo vissuto entro il tempo cosmico, *Der Zauberberg* propone una variazione immaginativa particolarmente perversa; in-

fatti è ancora un modo di rapportarsi al tempo cosmico quello di tentare di sopprimere le tracce di tale tempo, come fa il medico astuto che offre ai suoi pazienti truffatori un termometro non graduato: è ancora nei panni della « suora muta » che il tempo ordinario accompagna l'avventura spirituale dell'eroe.

Quanto ad *Alla Ricerca*, è una variante assai singolare della polarità tra tempo della coscienza e tempo del mondo che essa propone. La figura che riveste il tempo del mondo è quella dei diversi regni dove si esercita quello che abbiamo chiamato, con Gilles Deleuze, l'apprendimento dei segni: segni della mondanità, segni dell'amore, segni delle impressioni sensibili, segni dell'arte. Ma per il fatto che questi quattro regni non sono mai rappresentati se non mediante i loro segni, il loro apprendimento è al tempo stesso quello del mondo e quello della coscienza. Ne deriva un'altra discriminante, quella che oppone tempo perduto a tempo ritrovato. È perduto, anzitutto, il tempo *passato*, in preda all'universale decadenza delle cose; in questo senso, *Alla Ricerca* è una spossante lotta contro il venir meno delle tracce, contro l'oblio; diremo più avanti in quale processo di nuova mitizzazione del tempo è coinvolta la speculazione del narratore che medita sull'universale usura delle cose. È perduto anche il tempo *dissipato* in mezzo a segni non ancora riconosciuti come segni, destinati ad essere reintegrati nella grande opera di ricapitolazione. È perduto, infine, il tempo *disperso*, come lo sono i luoghi nello spazio, che simbolizzano i due 'lati' di Méséglise e di Guermantes; si potrebbe parlare a questo proposito di intermittenza del tempo, come si è parlato di intermittenza del cuore. A ben vedere, il senso dell'espressione 'tempo perduto' resta come sospesa fino a quando tale tempo non è diventato ciò che deve essere ritrovato. Al di qua del punto di congiunzione tra la Ricerca e l'Illuminazione, tra l'Apprendimento e la Visitazione, la *Ricerca* non sa dove vada. Ed è proprio questo disorientamento e il disincanto che induce, a qualificare il tempo come perduto, nella misura in cui *Alla Ricerca* non è sospinta dal grande disegno di fare un'opera d'arte. L'insegnamento che la fenomenologia del tempo può ricevere da questa congiunzione tra l'apprendimento dei segni e la prova estatica non riguarda più l'aporia iniziale che abbiamo appena attraversato, quella alla quale replica il tempo storico.

Rifacendo, una prima volta, il percorso da *Mrs. Dalloway* a *Der Zauberberg* fino ad *Alla Ricerca*, abbiamo visto che la finzione propone risposte valide ad una medesima aporia, ma abbiamo altresì visto variare la posizione stessa del problema, al punto di dislocare il luogo iniziale del-

la difficoltà. In tal modo, la funzione rimette in comunicazione i problemi che l'aporetica del tempo aveva separato con grande cura: a cominciare dalla distinzione, che risulta ora più di tipo didattico che sostanziale, tra gli enigmi *riconosciuti* dalla fenomenologia come appartenenti alla costituzione interna del tempo e gli enigmi *prodotti* dal gesto stesso che inaugura la fenomenologia, quello della riduzione del tempo cosmico, obbiettivo, ordinario. È grazie a questa dislocazione della stessa problematica che siamo ricondotti dalle aporie in un certo senso periferiche alle aporie nucleari della fenomenologia del tempo. Nel cuore stesso dell'opposizione tra le variazioni immaginative prodotte dalle favole sul tempo e il termine fisso della reiscrizione mediante la storia del tempo vissuto entro il tempo del mondo, risulta che il principale contributo della finzione alla filosofia non sta nella gamma delle soluzioni che propone per superare la discordanza tra tempo del mondo e tempo vissuto, ma nell'esplorazione dei *tratti non lineari del tempo fenomenologico* che il tempo storico occulta proprio grazie alla sua inserzione nella grande cronologia dell'universo.

3. Variazioni sulle aporie interne della fenomenologia

Vogliamo ora percorrere gli stadi di questa liberazione del tempo fenomenologico rispetto ai condizionamenti del tempo storico. Prenderemo in esame, successivamente, *a*) il problema dell'unificazione del corso temporale che Husserl fa risultare dal fenomeno di 'coincidenza' nella costituzione orizzontale del tempo, e che Heidegger deriva dal fenomeno della 'ripetizione' nella costituzione gerarchica dei livelli di temporalizzazione; *b*) la reviviscenza del tema agostiniano dell'eternità in certe esperienze-limite di estrema concentrazione della temporalità; *c*) infine, le modalità di nuova mitizzazione del tempo, che non dipendono più dalla fenomenologia, ma che solo la finzione ha il potere di evocare, nel senso forte del termine.

a) La nuova rassegna delle tre favole del tempo che hanno preso la nostra attenzione prenderà avvio dalle analisi con le quali Husserl ritiene di avere risolto il paradosso agostiniano del triplice presente: presente del passato, presente del futuro, presente del presente. La soluzione di Husserl si divide in due fasi: accorda anzitutto al presente vivo un certo spessore che lo distingue dall'istante puntuale, riconducendovi il

passato recente, conservato nel presente, e il futuro imminente, che costituisce una zona di protensione reciproca della zona di ritenzione del presente; ma il prezzo da pagare per tale estensione del presente è la frattura tra la ritenzione (o ricordo primario), *inclusa* a suo modo nel-presente vivo, e il rimemorare (o ricordo secondario), *escluso* dal presente vivo. Husserl vede allora l'unità del flusso costituirsi grazie alla coincidenza che continuamente avviene tra le ritenzioni (e le ritenzioni di ritenzioni) che costituiscono la 'coda di cometa' del presente, e la serie dei quasi-presenti nei quali io mi trasporto liberamente grazie all'immaginazione, e che dispiegano, ciascuno, il proprio sistema di ritenzioni e di protensioni. L'unificazione del flusso temporale consiste quindi in quella sorta di condotta che risulta dalla sovrapposizione reciproca dei sistemi di ritenzione e di protensione irradiati dal presente vivo e da qualsiasi quasi-presente, mentre la ritenzione di un presente ricopre la protensione di un altro.

Questo stesso processo di coincidenza ritorna sotto un'altra forma e con un altro nome nella fenomenologia ermeneutica di Heidegger, più attenta, è vero, alla gerarchizzazione intima dei livelli di temporalizzazione piuttosto che alla continuità dell'unico flusso temporale. È così che la 'ripetizione' è risultata essere come il punto nodale di tutte le analisi della temporalità: raccogliendo l'esser-stato, l'av-venire, e il render-presente sul piano della storicità, essa opera la congiunzione, su questo piano mediano, del livello profondo della temporalità autentica e del livello superficiale dell'intra-temporalità, dove la mondanità del mondo prevale rispetto alla mortalità dell'Esserci. Ora, è questa stessa condotta del tempo che viene non solo descritta, ma effettivamente messa in atto—e questo in molti modi—grazie alle variazioni immaginative che dipendono dalla finzione.

Così il romanzo di Virginia Woolf ci è sembrato ad un tempo attirato in avanti dall'attesa della serata organizzata da Clarissa, e ricondotto indietro dalle escursioni nel passato di ciascun personaggio, grazie a questi sprazzi di ricordo che sono continuamente interpolati nei diversi momenti dell'azione. L'arte di Virginia Woolf è qui quella di intersecare il presente, le sue distese di imminenza e di prossimità, con un passato rimemorato, e in tal modo far progredire il tempo ritardandolo. Anzi, la coscienza del tempo che ha ognuno dei personaggi principali è continuamente polarizzata tra il presente vivo, rivolto verso l'imminenza del futuro prossimo, e una varietà di quasi-presenti che racchiudono per ciascuno una particolare potenza di irradiazione: è per Peter Walsh e in

una minor misura per Clarissa, il ricordo dell'amore mancato, del matrimonio rifiutato, nel tempo felice della vita a Bourton. Septimus ugualmente è strappato al presente vivo dai suoi ricordi di guerra, al punto di non poter vivere al presente a causa dello spettro del suo compagno morto che ritorna ad ossessionare il suo delirio. Quanto a Rezia, il suo passato di piccola modista a Milano resta il punto di ancoraggio dei suoi rimpianti nel naufragio del suo matrimonio sbagliato. Così, ogni personaggio ha il compito di produrre la propria durata facendo sì che si 'ricoprano' delle protensioni derivate da quasi-presenti appartenenti al passato superato, e delle ritenzioni di ritenzioni del presente vivo. E se è vero che il tempo di *Mrs. Dalloway* è costituito dalla connessione delle durate singolari, con le loro 'caverne' private, la coincidenza grazie a quella condotta che produce il tempo del romanzo si sviluppa da un flusso di coscienza all'altro, grazie alle suppurazioni che ciascuno fa a proposito delle ruminazioni dell'altro e grazie al fatto che le protensioni dell'uno si volgono verso le ritenzioni dell'altro. È a servizio di questi effetti di senso che le tecniche narrative studiate nella nostra terza parte sono poste in atto dal narratore, in particolare quelle che svolgono il ruolo di passerella tra i molteplici flussi di coscienza.

Der Zauberberg è forse meno ricca di insegnamenti riguardanti la costituzione della durata grazie a « coincidenza ». Il peso del romanzo sta altrove, come vedremo più avanti. Eppure, almeno due aspetti del romanzo dipendono dalla presente analisi. Anzitutto, il ritorno all'indietro praticato nel capitolo II, conferisce all'esperienza del presente la densità di un passato insondabile di cui sussistono nella memoria alcuni ricordi emblematici, per esempio la morte del nonno e soprattutto l'episodio della matita prestata e poi ripresa da Pribislaw. Al di sotto del tempo successivo, le cui misure svaniscono per gradi, persiste un tempo di grande densità, un tempo quasi immobile, ricco di effluvi vivificanti che attraversano la superficie del tempo clinico. Così è il rimemorare, facendo irruzione nel presente vivo, che conferisce al personaggio di Clawdia Chauchat la sua inquietante stranezza, anzitutto nel dormiveglia del *verträumte Intermezzo* e poi soprattutto nell'episodio famoso della *Walpurgisnacht*. È la matita di Pribislaw che Clawdia presta e riprende. Clawdia è Pribislaw. La concordanza discordante è superata in una coincidenza spinta fino all'identificazione. Il rovescio di questa indistinzione magica è che l'eternità che essa conferisce all'istante non è altro che una eternità sognata, una eternità di carnevale.

È con *Alla Ricerca* che il termine husserliano di coincidenza passa in

quello heideggeriano di ripetizione. Lo ribadiamo: la finzione non illustra un tema fenomenologico preesistente; essa ne realizza il senso universale entro una figura singolare.

Si può, è vero, parlare ancora di coincidenza per qualificare il gioco tra la prospettiva dell'eroe che avanza verso il suo avvenire incerto attraverso l'apprendimento dei segni, e il narratore che non dimentica nulla e anticipa il senso globale dell'avventura; il narratore lavora infatti a metter in atto una sorta di condotta della durata, incorporando le reminiscenze dell'eroe al corso di una ricerca che avanza, dando così al racconto la forma del « futuro nel passato ». Ma il gioco delle voci narrative raggiunge un'altra profondità. È una vera e propria ripetizione quella che realizza il narratore, quando mette in rapporto la Ricerca costituita dall'apprendimento dei segni con la Visitazione prefigurata nei momenti felici e culminante nella grande meditazione sul carattere redentore dell'arte nella biblioteca del principe di Guermantes. La formula proustiana per la ripetizione, è il tempo perduto ritrovato. Noi ne abbiamo date tre equivalenti: stilistica, con la figura della metafora, ottica, con i preparativi del riconoscimento, e infine spirituale, con il vocabolo dell'impressione ritrovata. Con differenti denominazioni, la ripetizione si è rivelata ben diversa rispetto ad una reviviscenza. Anzi, è proprio quando l'immediato corto-circuito tra due sensazioni simili, ottenuto nei momenti felici, è soppiantato dalla lunga mediazione dell'opera d'arte, che la ripetizione riveste il suo significato pieno, quello che ci è parso condensato nell'ammirabile espressione di *distanza attraversata.* Nei momenti felici, due istanti simili erano miracolosamente accostati. Grazie alla mediazione dell'arte, il miracolo fuggitivo viene fissato in un'opera duratura. Il tempo perduto viene ad esser identificato con il tempo ritrovato.

b) Accompagnando così il movimento grazie al quale la problematica husserliana della coincidenza passa nella problematica heideggeriana della ripetizione, la finzione porta al tempo stesso la fenomenologia in una regione che essa ha smesso di frequentare dopo Agostino. I nostri tre testi sul tempo hanno in effetti questo di notevole: si avventurano ad esplorare, con la potenza figurativa che conosciamo, ciò che nel nostro primo volume abbiamo chiamato il limite superiore del processo di gerarchizzazione della temporalità. Per Agostino, questo limite superiore è l'*eternità.* E, per questa corrente della tradizione cristiana che ha fatto propri gli insegnamenti del neo-platonismo, l'approssimazione del-

l'eternità mediante il tempo, consiste nella stabilità di un'anima in riposo. Ora, né la fenomenologia husserliana, né l'ermeneutica heideggeriana dell'Esserci hanno proseguito tale linea di pensiero. Le *Lezioni* di Husserl *sulla coscienza interna del tempo* sono mute a questo proposito, nella misura in cui la discussione è circoscritta al passaggio dell'intenzionalità trasversale (diretta verso l'unità dell'oggetto noematico) all'intenzionalità longitudinale (diretta verso l'unità del flusso temporale). Quanto a *Essere e Tempo*, la sua filosofia della finitezza sembra davvero sostituire il pensiero dell'essere-per-la-morte alla meditazione sull'eternità. Ora noi poniamo la questione: « Abbiamo qui due maniere irriducibili di condurre la durata più estensiva verso la durata più tesa? Oppure l'alternativa è solo apparente? » (*Ibid.*, p. 129).

La risposta a questo interrogativo può essere cercata a diversi livelli. Ad un livello propriamente teologico, non è certo che la concezione dell'eternità si riassuma nell'idea di riposo. Non evocheremo qui le alternative cristiane all'equazione tra eternità e riposo. Al livello formale di una antropologia filosofica—è il livello di Heidegger all'epoca di *Essere e Tempo*—non è impossibile distinguere tra la componente esistenziale e la componente esistentiva nella coppia che costituiscono l'essere-per-la-morte e l'anticipazione risoluta di fronte alla morte. La funzione di attestazione attribuita a quest'ultima nei confronti dell'esistenziale essere-per-la-morte autorizza a pensare che questo stesso esistenziale dell'universale mortalità lascia aperta una vasta gamma di risposte esistentive, tra le quali la risoluzione quasi stoica affermata dall'autore di *Essere e Tempo*. Da parte nostra, abbiamo assunto senza esitazione la mortalità come un tratto universale della condizione umana. E non abbiamo esitato a parlare di tempo mortale, per contrapporlo al tempo pubblico e al tempo cosmico. Ma abbiamo lasciato in sospeso il problema di sapere se la componente esistenziale dell'essere-per-la-morte e forse anche quella dell'anticipazione risoluta lasciavano il posto ad altre modalità esistentive che non fossero la tonalità stoica data da Heidegger alla risoluzione, e tra queste alla modalità della speranza cristiana, derivante in un modo o nell'altro dalla fede nella Risurrezione. È in questo intervallo tra l'esistenziale e l'esistentivo che può inserirsi una meditazione sull'eternità e la morte. A questa meditazione, i nostri tre testi sul tempo portano il loro contributo. E tale contributo è ancora quello delle variazioni immaginative, contributo che attesta che l'eternità, alla stessa stregua dell'essere secondo Aristotele, si dice in molti modi.

Il tema non manca affatto in *Mrs. Dalloway*: nonostante la sua estre-

ma ambiguità, il suicidio di Septimus lascia almeno intendere che il tempo è un ostacolo assoluto nei confronti della visione completa dell'unità cosmica. Noi diciamo: non è più il tempo che è mortale, è l'eternità che dà la morte. L'ambiguità calcolata di tale messaggio sta, da una parte, nella confusa mescolanza nello stesso Septimus, tra i suoi vaticini e la follia, dall'altra nell'azione quasi redentrice del suo suicidio nei confronti di Clarissa, la quale ne raccoglie il coraggio di far fronte ai conflitti della vita.

Ma *Der Zauberberg* è evidentemente la finzione più ricca di variazioni sul tema dell'eternità e della morte. Questa volta non è più l'ambiguità, quanto piuttosto l'ironia del narratore, risonando sull'esperienza spirituale dell'eroe stesso, che rende il messaggio dell'opera di difficile decifrazione. Inoltre, molteplici sono le varianti che il romanzo dispiega. Una cosa è l'eternità sempre identica dell'*Ewigkeitssuppe*; un'altra, l'eternità sognata, l'eternità da carnevale della *Walpurgisnacht*; un'altra ancora, l'eternità immobile della circolazione stellare; un'altra infine, l'eternità giubilante dell'episodio *Schnee*. Quanto all'affinità che può sussistere tra queste eternità disparate, non è certo che essa non sia assicurata dal fascino malefico della 'montagna incantata'. In tal caso, una eternità che non coronasse la temporalità più tesa, la più raccolta, ma che si edificasse sulle rovine della temporalità più distesa, più decomposta, non sarebbe altro che una lusinga. Diversamente non si capirebbe perché la brutale irruzione della grande storia nel mondo chiuso del Berghof sarebbe simile ad un 'colpo di tuono'?

È affascinante porre accanto le variazioni sull'eternità di *Der Zauberberg* e quelle di *Alla Ricerca*. L'accesso al regno 'extra-temporale' delle essenze estetiche, nella grande meditazione del *Tempo ritrovato*, sarebbe ugualmente sorgente di delusione e di illusione quanto l'estasi di Hans Castorp nell'episodio *Schnee*, se la decisione di « fare un'opera d'arte » non venisse a fissare la fuggevole illuminazione conferendole la riconquista del tempo perduto. Non occorre allora che la storia venga ad interrompere una vana esperienza di eternità: sigillando una vocazione di scrittore, l'eternità si è mutata da sortilegio in dono; essa conferisce il potere di « ritrovare i giorni antichi ». Il rapporto dell'eternità e della morte non è però soppresso. Il *memento mori* pronunciato dallo spettacolo dei moribondi che circondano la tavola del principe di Guermantes alla cena delle maschere che fa seguito alla grande rivelazione, prolunga la sua eco funebre fino al cuore stesso della decisione di scrivere: un'altra interruzione minaccia l'esperienza di eternità; non è l'irruzione

della grande storia come in *Der Zauberberg*, ma quella della morte dello scrittore. Così il conflitto dell'eternità e della morte continua sotto altre forme. Il tempo ritrovato grazie all'arte non è altro, ancora, che un armistizio.

c) Un ultimo elemento della finzione merita d'essere raccolto. La finzione non si limita ad esplorare successivamente grazie alle sue variazioni immaginative gli aspetti della concordanza discordante legati alla costituzione orizzontale del flusso temporale, poi le varietà di concordanza discordante legate alla gerarchizzazione dei livelli di temporalizzazione, infine le esperienze-limite che segnano i confini del tempo e dell'eternità. La finzione ha inoltre il potere di esplorare un'altra frontiera, quella dei confini tra la favola e il mito. Ora, su questo tema più ancora che su quello precedente del tempo e dell'eternità, la nostra fenomenologia è muta. E la sua sobrietà non deve essere biasimata. Solo la finzione, poiché resta finzione anche quando progetta e descrive l'esperienza, può permettersi un po' di ebbrezza.

Così, in *Mrs. Dalloway*, i rintocchi scanditi dal Big Ben hanno una risonanza più che fisica, più che psicologica, più che sociale. Un'eco quasi mistica: « I plumbei circoli si dissolvevano per l'aria », ripete più volte la voce narrativa. Analogamente il ritornello della *Cymbeline* di Shakespeare—« *Fear no more the heat/Nor the furious winter's rages* »—unisce segretamente i destini gemelli di Septimus e di Clarissa. Ma solo Septimus sa ascoltare, al di là del rumore della vita, l'« ode immortale al Tempo ». E, nella morte, porta con sè « le sue odi al Tempo ».

Il tono ironico di *Der Zauberberg* non impedisce una certa mitizzazione del tempo, ineluttabilmente legata all'elevazione del Tempo al rango di contenuto distinto di esperienza, che la finzione fa apparire come tale. Tale rimitizzazione non deve essere cercata principalmente nei momenti di sospensione speculativa, dove il narratore peraltro non esita ad accompagnare l'eroe, anzi a guidarlo nei suoi balbettamenti. Il momento più significativo, a tale proposito, è forse quello in cui il tempo interiore, liberato dai condizionamenti cronologici, entra in collisione con il tempo cosmico, esaltato per contrasto.

Il venir meno delle misure avvicina un tempo non misurabile ad un tempo incommensurabile. L'immemoriale non si inscrive più in alcuna esperienza né temporale né di tipo eterno, se non nello spettacolo muto della circolazione stellare. L'opera tutt'intera, del resto, dispiega una di-

mensione segretamente *ermetica*, che sfugge a tutte le precedenti analisi. Le esperienze sospette di spiritismo, evocate verso la fine del romanzo, lasciano un momento la briglia a questa esaltazione tenuta per il resto del tempo saldamente in pugno...

Delle tre opere che abbiamo discusso, è certamente *Alla Ricerca* quella che porta più avanti il movimento di rimitizzazione del tempo. La cosa più curiosa è che a suo modo, il mito reduplica le variazioni immaginative della finzione sul tempo e l'eternità, nella misura in cui presenta due volti antitetici del Tempo. C'è il tempo distruttore, e c'è « l'artista, il Tempo ». Entrambi agiscono: l'uno opera freneticamente, l'altro « lavora molto lentamente ». Ma, sotto queste due apparizioni il tempo ha ogni volta bisogno di *corpo* per esteriorizzarsi, per rendersi *visibile*. Per il tempo distruttore, sono le 'bambole' della cena macabra; per « l'artista, il Tempo », è la figlia di Gilberte e di Robert Saint-Loup, nella quale si riconciliano i due lati di Méséglise e di Guermantes. Tutto avviene come se la *visibilità* che la fenomenologia deve necessariamente riconoscere al tempo, la finzione potesse conferirgliela al prezzo di una materializzazione, vicina alle personificazioni del tempo nelle antiche prosopopee [5]. E mentre il tempo si trova dei corpi « per mostrare su di essi la sua lanterna magica » (magica come lo Zauberberg? o in un altro senso?), le incarnazioni prendono la dimensione fantasmatica di esseri emblemàtici [6].

Così il mito, che abbiamo voluto estromettere dal nostro campo di ricerca, vi avrà fatto ritorno, nostro malgrado, due volte: una prima volta nel momento della nostra ricerca del tempo storico, in connessione con il tempo del calendario, una seconda volta adesso, a conclusione della nostra ricerca sul tempo della finzione. Ma, ben prima di noi, Aristotele aveva invano cercato di respingere l'intruso fuori dal perimetro del suo discorso. Il mormorio della parola mitica continuava a risuonare sotto il *logos* della filosofia. La finzione gli conferisce un'eco più sonora.

5 Cfr. J.P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspero, Parigi 1965, t. I, pp. 98-102. È al livello delle personificazioni del *Tempo* che la finzione rinnova il suo legame con il mito.

6 Sulle espressioni emblematiche in Proust, cfr. H.-R. Jauss, *op. cit.* A questi emblemi bisogna aggiungere la chiesa monumentale di Combray la cui durevole mole si erge identica dall'inizio alla fine di *A la Recherche...* cfr., *Tempo e Racconto*, t. II, p. 225 n. 71.

4. *Variazioni immaginative e ideal-tipi*

Il primo stadio del nostro confronto tra le modalità di rifigurazione del tempo dipendenti rispettivamente dalla storia e dalla finzione ha consacrato la dissimmetria tra i due grandi modi narrativi. Tale dissimmetria risulta essenzialmente dalla differenza tra le soluzioni offerte dalla storia e dalla finzione alle aporie del tempo.

Al fine di evitare un importante equivoco, vorrei concludere questo capitolo con una riflessione circa il rapporto che noi stabiliamo tra ciò che chiamiamo qui *soluzione* e ciò che abbiamo in precedenza chiamato *aporia*. Abbiamo potuto evitare tale riflessione nel capitolo corrispondente consacrato al tempo storico, perché la soluzione apportata a queste aporie da parte del tempo storico consiste finalmente in una conciliazione pacificante, che tende a spogliare le aporie della loro forza di rottura, ovvero a farle scomparire nella non-pertinenza e nell'insignificanza. Analogamente i tre testi sul tempo, che hanno quale virtù principale quella di ravvivare le aporie, accentuandone la forza di rottura. Ecco perché ci è occorso, più volte, di dire che, risolvere poeticamente le aporie, voleva dire non tanto dissolverle quanto spogliarle del loro effetto paralizzante, e renderle produttive.

Cerchiamo di precisare il senso di questa risoluzione poetica, con l'aiuto delle analisi fin qui svolte.

Riprendiamo il tema husserliano della costituzione di un unico campo temporale mediante sovrapposizione della rete delle ritenzioni e delle protensioni del presente vivo con quello delle ritenzioni e delle protensioni che riguardano i molteplici quasi-presenti nei quali il rimemorare si trasporta. Le variazioni immaginative applicate a questa costituzione mediante sovrapposizione mettono a nudo un certo *non-detto* della fenomenologia. È questo non-detto che abbiamo sospettato, allorquando abbiamo ripetutamente dichiarato che gli avanzamenti e le scoperte della fenomenologia avevano come prezzo delle aporie sempre più radicali. Ma che ne è dello statuto di queste scoperte e del nesso tra scoperta e aporia? La risposta ci è fornita dalle variazioni immaginative: esse rivelano che, sotto lo stesso nome, la fenomenologia designa l'aporia e la sua soluzione ideale: oserei scrivere l'ideal-tipo (nel senso weberiano del termine) della sua risoluzione. Che cosa vogliamo dire, effettivamente, quando dichiariamo che un campo di coscienza costituisce la propria unità mediante sovrapposizione, se non che la sovrapposizione è l'*eidos* sotto il quale la riflessione fenomenologica colloca le variazioni immagi-

native relative al tipo ideale di fusione tra degli isolotti di rimemorazioni, più o meno ben coordinati, e lo sforzo della memoria primaria per raccogliere, per ritenzione di ritenzioni, il passato integrale nella coda di cometa del presente vivo? La nostra ipotesi è, del resto, entro la più rigorosa ortodossia husserliana: è grazie a variazioni immaginative che qualsiasi *eidos* viene rivelato in quanto invariante. Il paradosso, con il tempo, è che *la medesima analisi rivela una aporia e occulta il suo carattere aporetico sotto l'ideal-tipo della sua risoluzione*, il quale viene portato alla luce, in quanto *eidos* che regge l'analisi, solo grazie alle variazioni immaginative sul tema stesso dell'aporia.

Possiamo considerare esemplare il caso della costituzione dell'unità del flusso temporale per sovrapposizione tra l'espansione del presente vivo secondo le linee di forza della ritenzione e della protensione, e la concentrazione dei ricordi sparsi attorno ai diversi quasi-presenti che l'immaginazione proietta all'indietro rispetto al presente vivo. Questa costituzione è il modello di tutte le concordanze discordanti incontrate nel nostro lavoro. Essa ci consente di risalire a monte verso Agostino e di discendere a valle verso Heidegger.

Che cosa significava in effetti la dialettica dell'*intentio/distentio* se non una regola per interpretare sia la recitazione di un poema che l'unità di una storia più vasta, estesa alle dimensioni di una vita intera, cioè a quella della storia universale? La concordanza discordante era già, ad un tempo, il nome di un problema da risolvere e quello della sua soluzione ideale. È quello che abbiamo voluto significare dicendo che la medesima analisi scopre l'aporia e la dissimula sotto l'idea-tipo della sua soluzione. È compito del gioco delle variazioni immaginative rendere esplicito questo rapporto dell'aporia rispetto all'ideal-tipo della sua soluzione. Ora, è principalmente nella letteratura di finzione che vengono esplorate le innumerevoli maniere dello scontro e dell'accordo tra *intentio* e *distentio*. In questo, tale letteratura è lo strumento insostituibile di esplorazione della concordanza discordante che costituisce la coesione di una vita.

Questo stesso rapporto tra l'aporia e l'ideal-tipo della sua risoluzione può essere applicato alle difficoltà che noi abbiamo incontrato nella lettura di *Essere e Tempo*, al momento di dare conto non più della costituzione orizzontale di un campo temporale, ma della sua costituzione verticale mediante gerarchizzazione tra i tre livelli di temporalizzazione denominati temporalità, storicità, intra-temporalità. È infatti una nuova sorta di concordanza discordante, più sottile della *distentio/intentio* ago-

stiniana e della sovrapposizione husserliana, che rivela questa strana derivazione, la quale mira ad un tempo a rispettare la 'provenienza' dei modi derivati a partire dal modo considerato come il più originario e il più autentico, e a rendere conto dell'emergenza di significazioni nuove, rivelate dallo stesso processo di derivazione della storicità e dell'intra-temporalità dall'intimo della temporalità fondamentale.

Questa parentela è confermata dal modo ostinato in cui Heidegger, capitolo dopo capitolo, ritorna alla questione lancinante che mette in movimento la seconda sezione di *Essere e Tempo*, la questione dell'essere-integrale (*Ganzsein*), più esattamente dell'integralità del poter-essere. Ora tale richiesta di integralità si trova minacciata dalla potenza di dispersione che esprime la struttura estatica della temporalità. Ecco perché le condizioni di una integrazione autentica, di una totalizzazione veramente originaria, non sono forse mai realizzate. Ugualmente la fenomenologia ermeneutica si distingue dalla fenomenologia intuitiva di stile husserliano in questo, che il più prossimo resta sempre il più dissimulato. Non è forse, allora, funzione della finzione quella di sottrarre le condizioni della totalizzazione alla dissimulazione? Anzi, non si dice che queste condizioni dipendono meno dalla possibilità trascendentale che dalla possibilizzazione esistenziale? Ora, quale modo di discorso è più adeguato a dire questo diventar possibile se non quello che gioca sulle variazioni immaginative di una esperienza di finzione?

Ora, il duplice carattere di aporia e di ideal-tipo che riveste così il processo complesso di totalizzazione, di diversificazione, di gerarchizzazione, descritto da *Essere e Tempo*, non è in nessun caso meglio esplicitato che nelle variazioni immaginative applicate grazie ai tre testi sul tempo alle oscillazioni di una esistenza lacerata tra il senso della sua mortalità, il mantenimento dei ruoli sociali che le conferiscono una esposizione pubblica, e la sorda presenza dell'immensità di questo tempo che avvolge tutte le cose.

Il ruolo assegnato da Heidegger alla *ripetizione* nell'economia temporale mi sembra rafforzare queste prospettive sugli scambi tra la ricerca di autenticità mediante la fenomenologia e l'esplorazione delle vie capaci di rendere possibile tale autenticità mediante la finzione. La ripetizione occupa nella fenomenologia ermeneutica una posizione strategica perfettamente comparabile a quella che occupa la dialettica dell'intenzione/distensione in Agostino e quella della sovrapposizione in Husserl. La ripetizione replica in Heidegger alla dilatazione dell'esser-ci, come l'*intentio* alla *distentio*, in Agostino, e come la sovrapposizione alla di-

sparità tra ritenzione e rimemorazione in Husserl. Inoltre, si chiede alla ripetizione di ristabilire il primato della risoluzione anticipante sulla derelizione, e in tal modo riaprire il passato in direzione dell'av-venire. È del patto stretto tra eredità, trasmissione e ripresa, che si può dire ad un tempo che è una aporia da risolvere e l'ideal-tipo della sua soluzione. Niente è più adatto, quanto lo sono i tre testi sul tempo, ad esplorare lo spazio di senso aperto dalla richiesta di una autentica ripresa dell'eredità che noi siamo nei confronti di noi stessi nella proiezione dei nostri possibili più propri. Illuminata a posteriori dai nostri testi sul tempo, la ripetizione heideggeriana si rivela essere l'espressione emblematica della figura la più dissimulata di concordanza discordante, quella che fa tenere insieme nella maniera più improbabile, tempo mortale, tempo pubblico e tempo mondano. Quest'ultima figura riassume tutte le modalità di concordanza discordante accumulate dalla fenomenologia del tempo a partire da Agostino. Ecco perché essa si rivela anche come la più adatta a servire da filo conduttore nell'interpretazione delle esperienze temporali di finzione che hanno come posta in gioco ultima, « la coesione della vita » [7].

Un'ultima conseguenza si ricava dalle nostre analisi: essa ci riconduce da Heidegger ad Agostino. La finzione non si limita ad illustrare concretamente i temi della fenomenologia e nemmeno a mettere a nudo gli ideal-tipi di risoluzione dissimulati sotto la descrizione aporetica. Essa mostra anche i limiti della fenomenologia, che sono quelli del suo stile eidetico. La reviviscenza del tema dell'eternità nei nostri tre testi sul tempo, costituisce a tale proposito, una prova limitata ma esemplare. Non che i tre testi sul tempo offrano un modello unico di eternità. Al contrario, essi forniscono all'immaginazione un vasto campo di possibilità di eternizzazione, che hanno un solo tratto comune: quello d'essere messi in coppia con la morte. I tre testi sul tempo danno quindi un qualche credito al dubbio che noi abbiamo formulato, al momento opportuno, circa il valore dell'analisi heideggeriana dell'essere-per-la-morte. Abbiamo allora proposto di distinguere, nell'essere-per-la-morte e nell'anticipazione risoluta di fronte alla morte, una componente esistenziale e una componente esistentiva. È compito appunto delle variazioni im-

[7] Su questa espressione presa a prestito da Dilthey (*Zusammenhang des Lebens*), cfr. p. 170. Ritorneremo nelle ultime pagine del nostro lavoro su questo stesso problema con un nuovo termine, quello di identità narrativa. Questa nozione coronerà l'unione della storia e della finzione sotto l'egida della fenomenologia del tempo.

maginative dispiegate dai tre testi sul tempo, riaprire il campo delle modalità esistentive suscettibili di autenticare l'essere-per-la-morte. Le esperienze-limite che, nel regno della finzione, contrappongono eternità e morte, servono al tempo stesso da rivelatore nei riguardi dei limiti della fenomenologia, che col suo metodo di riduzione porta a privilegiare l'immanenza soggettiva, non soltanto riguardo alle trascendenze esteriori, ma anche a riguardo delle trascendenze superiori.

Capitolo terzo
LA REALTÀ DEL PASSATO STORICO

Con questo capitolo si apre una nuova tappa della nostra ricerca applicata alla rifigurazione del tempo mediante referenza incrociata. Nel corso della prima tappa, l'accento è stato messo sulla *dicotomia* tra la prospettiva propria a ciascun modo narrativo, dicotomia che si riassume nell'opposizione globale tra la reiscrizione del tempo vissuto sul tempo del mondo e le variazioni immaginative che riguardano il modo di connettere il primo al secondo. La nuova tappa segna una certa *convergenza* tra, da un lato, quella che abbiamo denominato, fin dall'introduzione a questa sezione, la funzione di *rappresentanza* esercitata dalla conoscenza storica nei confronti del passato 'reale' e, dall'altro, la funzione di *significanza* che riveste il racconto di finzione, quando la *lettura* mette in rapporto il mondo del testo e il mondo del lettore. Inutile dire che è a partire dalla prima determinazione della rifigurazione incrociata che si delinea la seconda determinazione che costituisce la posta in gioco dei due capitoli che seguono.

Il problema della rappresentanza del passato 'reale' mediante la conoscenza storica nasce dalla semplice domanda: che cosa significa il termine 'reale' applicato al passato storico? Che cosa possiamo dire quando diciamo che qualcosa è 'realmente' accaduto?

Questo problema è il più imbarazzante tra quelli che la storiografia pone al pensiero della storia. Eppure, se la risposta è difficile, il problema è inevitabile: stabilisce la seconda differenza tra la storia e la finzione le cui interferenze non farebbero problema se non si innestassero su una dissimmetria fondamentale.

Una robusta convinzione anima, in proposito, lo storico: qualunque cosa si dica del carattere selettivo della raccolta, della conservazione e della consultazione dei documenti, del loro rapporto con i problemi posti dallo storico, anche delle implicazioni ideologiche di tutte queste manovre, il ricorso ai documenti segnala una linea di divisione tra storia e finzione: a differenza del romanzo, le costruzioni dello storico mirano ad essere delle *ri*costruzioni del passato. Attraverso il documento e per mezzo della prova documentaria, lo storico è sottoposto *a ciò che un giorno fu*. Ha un *debito* nei confronti del passato, un debito di riconoscenza nei confronti dei morti, che fa di lui un debitore insolvente.

Si pone il problema di esprimere concettualmente ciò che, sotto il nome di debito, non è ancora altro che un sentimento.

Per fare questo, prendiamo come punto di partenza quello che è stato il punto di arrivo della nostra precedente analisi—la nozione di traccia—e cerchiamo di ricavare ciò che può costituirne la funzione mimetica, o in altri termini la sua funzione di rifigurazione, secondo l'analisi che abbiamo proposto, nel nostro volume I, di *mimesis* III.

Direi, con Karl Heussi, che il passato è il 'corrispettivo' (*Gegenüber*) al quale la conoscenza storica si sforza di « corrispondere in maniera appropriata »[1]. E sempre seguendo questo autore adotterei la distinzione tra rappresentare, nel senso di stare al posto (*vertreten*) di qualche cosa, e rappresentarsi, nel senso di darsi una immagine mentale di una cosa esteriore assente (*sich vorstellen*)[2]. La traccia, in effetti, in quanto è lasciata dal passato vale per il passato: essa esercita nei con-

[1] Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, J.B.C. Mohr, Tubinga 1932: « *eine zutreffende Entsprechung des im 'Gegenüber' Gewesenen* » (p. 48).

[2] « Le concezioni storiche sono delle *Vertretungen* che intendono significare (*bedeuten*) ciò che è stato una volta (*was... einst war*) secondo un modo molto più complicato e offerto ad una descrizione inesauribile » (p. 48). Contrariamente a Theodor Lessing, per il quale solo la storia conferiva senso all'insensato (*sinnlos*), è il *Gegenüber* che impone direttiva e correzione alla ricerca storica e la sottrae all'arbitrarietà che sembra garantire il lavoro di selezione e di organizzazione operato dallo storico: diversamente, come l'opera di uno storico potrebbe correggere quella di un altro e pretendere, meglio di quell'opera, di essere nel giusto (*treffen*)? Karl Heussi ha anche colto i tratti del *Gegenüber* che fanno della rappresentanza un enigma proprio alla conoscenza storica: e cioè, da una parte, secondo Troeltsch, il peso del faccia a faccia che fa inclinare il passato sul versante dell'insensato, d'altra parte, le strutture multivoche del passato che lo riconducono sul versante del sensato; in complesso, il passato consiste nella « pienezza delle spinte possibili alla configurazione storica (*die Fülle der möglichen Anreize zu historischer Gestaltung*) » (p. 49).

fronti del passato una funzione di *luogotenenza*, di *rappresentanza* (*Vertretung*)[3]. Questa funzione caratterizza la referenza *indiretta* propria di una conoscenza per traccia e distingue da qualsiasi altro il modo referenziale della storia in rapporto al passato. Certo, questo modo referen- grazie ad una incessante rettifica delle nostre configurazioni che ci formiamo una idea della inesauribile risorsa del passato.

Questa problematica di luogotenenza o di rappresentanza della storia in rapporto al passato riguarda il *pensiero* della storia, piuttosto che la *conoscenza* storica. Per quest'ultima, in effetti, la nozione di traccia costituisce una sorta di *terminus* nella successione dei rinvii che, dagli archivi conducono al documento, e dal documento alla traccia. Ma, solitamente, essa non si attarda sull'enigma della referenza storica, sul suo carattere essenzialmente indiretto. Dal suo punto di vista, la questione ontologica, semplicemente contenuta nella nozione di traccia, è immediatamente ricoperta dalla questione epistemologica del documento, cioè il suo valore di garante, di appoggio, di prova, nella spiegazione del passato[4].

Con le nozioni di corrispettivo, di luogotenenza o rappresentanza, ab-

[3] Il termine di rappresentanza appare in François Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?* Ed. du Seuil, Parigi 1968, p. 11; tr. it., Milano 1973[2].

[4] L'esempio di Marc Bloch ne l'*Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (tr. it., Einaudi, Torino 1950) è a questo proposito rivelatore; conosce bene la problematica della traccia: gli deriva da quella del documento (« che cosa intendiamo per documenti, se non un 'vestigio', ossia un segno accessibile ai sensi lasciato da un fenomeno non afferrabile in se stesso? » [p. 56] (59). Ma la referenza enigmatica alla traccia è immediatamente annessa alla nozione di *osservazione indiretta* familiare alle scienze empiriche, nella misura in cui il fisico, il geografo, per esempio, si basano su osservazioni fatte da altri (*ibid.*). Certo lo storico, a differenza del fisico, non può provocare la comparsa della traccia. Ma questa debolezza dell'osservazione storica è compensata in due modi: lo storico può moltiplicare i rapporti da parte dei testimoni, confrontarli reciprocamente; Marc Bloch parla, a questo proposito di « uso di testimonianze di tipo opposto » [p. 65] (68). Soprattutto può privilegiare i « testimoni loro malgrado », vale a dire i documenti non destinati a informare, a istruire i contemporanei e meno ancora i futuri storici [p. 62]. Ma per una investigazione filosofica attenta alla portata ontologica della nozione di traccia, la preoccupazione di segnare l'appartenenza della conoscenza per traccia al campo dell'osservazione tende ad occultare il carattere enigmatico della nozione di traccia del *passato*. La testimonianza autentificata opera come una osservazione *oculare* delegata: io vedo grazie agli occhi di un altro. Viene così creata una illusione di contemporaneità, che permette di mettere sullo stesso piano la conoscenza per traccia e quella di osservazione indiretta. Eppure, nessuno meglio di Marc Bloch ha

biamo soltanto dato un nome, ma non una soluzione, al problema del valore mimetico della traccia e, al di là, al sentimento di debito nei confronti del passato.

L'articolazione intellettuale che io propongo a questo enigma è ripresa dalla dialettica tra « grandi generi » che Platone elabora nel *Sofista* (254b-259d). Ho scelto, per delle ragioni che si preciseranno col progressivo svolgersi del lavoro di pensiero, i tre « grandi generi » del Medesimo, dell'Altro, dell'Analogo. Non pretendo affatto che l'idea di passato sia *costruita* grazie alla connessione di questi tre « grandi generi »; sostengo soltanto che noi diciamo qualcosa di sensato sul passato pensandolo successivamente sotto il segno del Medesimo, dell'Altro, dell'Analogo. Per rispondere all'obiezione di artificio che potrebbe essere mossa, farò vedere che ciascuno dei tre momenti è rappresentato da uno o più dei tentativi più rilevanti di filosofia della storia. Il passaggio dall'una di queste posizioni filosofiche all'altra risulterà dall'impossibilità di ciascuna a risolvere in modo unilaterale ed esaustivo l'enigma della rappresentanza.

1. Sotto il segno del Medesimo: la 'rieffettuazione' del passato nel presente

Il primo modo per pensare la dimensione passata del passato, è di spuntarne l'aculeo, cioè la *distanza temporale*. L'operazione storica appare allora come una *dé-distanciation*, una *identificazione* con ciò che è già stato. Questa concezione non manca di supporti nella pratica storica. La traccia, in quanto tale, non è a sua volta presente? Risalire la traccia, non è forse rendere gli avvenimenti del passato ai quali essa conduce, contemporanei della loro stessa traccia? In quanto lettori di storia, non siamo resi contemporanei degli avvenimenti passati mediante una ricostruzione viva del loro nesso? In una parola, il passato è intelligibile in altro modo che non sia il suo *persistere* nel presente?

Per portare tale suggestione al livello di teoria e formulare una concezione esclusivamente *in termini di identità* del pensiero del passato, bisogna a) sottoporre la nozione di avvenimento ad una revisione radicale, cioè dissociare il suo lato 'interno' che possiamo chiamare *pensiero*,

sottolineato il legame tra storia e tempo, quando la definisce come la scienza « degli uomini nel tempo » [p. 36] (40).

dal suo lato 'esteriore', cioè i mutamenti fisici che segnano i corpi; b) poi considerare il pensiero dello storico, che ricostruisce una catena di avvenimenti, come un modo di *ri-pensare* ciò che è stato pensato una volta; c) infine, concepire questo ri-pensare come *numericamente identico* al primo pensare.

Questa concezione in termini di identità è illustrata in modo clamoroso dalla concezione della storia come 'rieffettuazione' (*reenactment*) del passato, secondo la formulazione datane da Collingwood in *The Idea of History* [5].

Alle tre componenti di una concezione in termini di identità della dimensione passata del passato sopra enunciata, possiamo fare corrispondere le tre fasi attraverso le quali passa l'analisi che Collingwood compie del pensiero storico, e cioè *a*) il carattere *documentario* del pensiero storico, *b*) il lavoro dell'*immaginazione* nell'interpretazione del dato documentario, *c*) infine, l'ambizione che le costruzioni dell'immaginazione operino la *rieffettuazione* del passato. Il tema della rieffettuazione deve essere tenuto in terza posizione, per ben mostrare come esso non designi un metodo distinto, bensì il risultato inteso dall'interpretazione documentaria e le costruzioni mediante l'immaginazione [6].

a) La nozione di prova documentaria, posta all'inizio della ricerca sotto il titolo '*evidenza*', segna immediatamente la differenza radicale tra la storia degli affari umani e lo studio dei cambiamenti naturali, com-

[5] *The Idea of History* è un'opera postuma pubblicata da T.M. Knox nel 1946 (Clarendon Press; Oxford University Press 1956) sulla base delle Conferenze scritte a Oxford nel 1936 dopo la nomina di Collingwood alla cattedra di filosofia metafisica, e parzialmente riviste dall'autore fino al 1940. È nella quinta parte, intitolata *Epilegomena*, pp. 205-324, che l'editore ha raccolto le parti sistematiche dell'opera incompiuta di Collingwood.

[6] Nel piano adottato dall'editore di *The Idea of History*, il paragrafo sulla « storia come rieffettuazione dell'esperienza passata » (282-302) segue quello sull'« immaginazione storica » (231-249), (fu la lezione inaugurale delle conferenze di Oxford), e quello sulla « prova documentaria » in cui il concetto di storia umana è contrapposto a quello di natura umana e dove si affronta direttamente il concetto di *reenactment*, senza passare attraverso la riflessione sull'immaginazione. Questo ordine di esposizione si comprende se il *reenactment*, pur senza costituire il procedimento metodologico caratteristico della storia, definisce il suo *telos*, e al tempo stesso il suo posto nel sapere. Seguirò questo ordine: prova documentaria, immaginazione storica, storia come rieffettuazione dell'esperienza passata—al fine di ben sottolineare il carattere più filosofico che epistemologico del concetto di rieffettuazione.

presa quella dell'evoluzione in biologia[7]. Solo un avvenimento *storico* è suscettibile di dissociazione tra il lato 'interiore' degli avvenimenti, che bisogna chiamare 'pensiero' (*thought*), e il lato 'esteriore' che dipende dai mutamenti naturali[8]. Per rendere plausibile tale procedimento radicale, Collingwood apporta due precisazioni: anzitutto, il lato esteriore è ben lungi dall'essere inessenziale; l'azione, in effetti, è l'unità dell'esteriore e dell'interiore di un avvenimento; inoltre, il termine di 'pensiero' deve essere preso in una estensione più ampia rispetto al pensiero razionale; ricopre infatti l'intero campo delle intenzioni e delle motivazioni. Così, un desiderio è un pensiero, in virtù di quello che E. Anscombe doveva chiamare più tardi il suo carattere di desiderabilità[9], che è dicibile per ipotesi e permette all'enunciato di un desiderio di figurare nella maggiore di un sillogismo pratico.

b) La seconda componente di una concezione in termini di identità della dimensione passata del passato non è lontana: dalla nozione di lato interiore dell'avvenimento, concepito come 'pensiero', si può, a rigore, passare direttamente a quella di *reenactment*, come atto di ripensare ciò che è stato pensato una prima volta; è in effetti compito esclusivo dello storico, con l'esclusione del fisico e del biologo, di « situarsi pensando in (*to think himself into*) questa azione, di discernere il pensiero del suo

[7] Per Collingwood, il problema non è tanto quello di sapere come la storia si distingue dalle scienze della natura quanto quello di sapere se possa esserci un'altra conoscenza dell'uomo che non sia storica. A tale problema dà una risposta chiaramente negativa, per la semplicissima ragione che il concetto di storia umana viene ad occupare il posto assegnato da Locke e Hume alla natura umana: « Il vero mezzo per esplorare lo spirito è quello mediante il metodo storico » (p. 209). « La storia è ciò che la scienza della natura ha fatto professione d'essere » (*ibid.*). « Ogni conoscenza dello spirito è storica » (p. 219). « La scienza dello spirito umano si risolve in storia » (p. 220). Si noterà che Collingwood chiama *interpretation of evidence* (pp. 9-10) l'espressione che noi traduciamo con prova documentaria. Ma il termine inglese *evidence* viene raramente tradotto in francese con *évidence*, soprattutto nelle materie giuridiche dalle quali viene preso a prestito dalla storia: qui, dice, « *evidence* è un termine collettivo per le cose che, prese una per una, sono chiamate documenti, un documento è una cosa che esiste qui e ora ed è così fatto che lo storico, applicandogli il suo pensiero, ottiene le risposte alle domande che pone circa avvenimenti passati » (p. 1).

[8] Il carattere semiologico del problema è evidente, anche se Collingwood non usa il termine: i cambiamenti esterni non sono quelli *che* lo storico considera, ma quelli *attraverso i quali* osserva, per discernere il pensiero che vi si trova (p. 214). Tale rapporto tra l'esteriore e l'interiore corrisponde a ciò che Dilthey designa come *Ausdruck* (espressione).

[9] E. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957, p. 72.

agente »[10] (p. 213). « Ogni storia, afferma, è la rieffettuazione del pensiero passato entro lo spirito proprio dello storico » (*ibid.*). Pure, questo accesso improvviso al *reenactment* presenta l'inconveniente di dare credito all'idea secondo la quale *reenactment* equivalga a metodo. L'introduzione troppo rapida del *reenactment* rischia di farlo intendere come una forma di intuizione. Ora, ripensare non è rivivere. Ripensare contiene già il momento critico che ci obbliga alla deviazione attraverso l'immaginazione storica[11].

Il documento, in effetti, pone bene il problema del rapporto tra il pensiero storico e il passato in quanto passato. Ma non può far altro che farlo: la risposta sta nel ruolo dell'*immaginazione storica*, che segna la specificità della storia rispetto a qualsiasi osservazione di un dato presente, del tipo della percezione[12]. La sezione dedicata all'"immaginazione storica' sorprende per la sua audacia. Di fronte all'autorità delle fonti scritte, lo storico è considerato come « la propria fonte, la propria autorità » (p. 236). La sua *autonomia* combina il carattere selettivo del lavoro di pensiero, l'audacia della « costruzione storica » e la tenacia sospettosa di colui che, seguendo l'adagio di Bacone, « mette in questione la natura ». Collingwood non esita a parlare « d'immaginazione *a prio-*

10 « La filosofia è riflessiva... essa pensa sul pensiero! » (p. 1). Sul piano storico, la prova ha come corrispettivo « il passato che consiste in avvenimenti particolari sopraggiunti nello spazio e nel tempo e che hanno smesso di accadere (*which are no longer happening*) » (p. 5). O ancora: « Le azioni di esseri umani che sono state fatte nel passato » (p. 9). Il problema è: « Che cosa fa sì che sia possibile per gli storici conoscerle » (*ibid.*). L'accento posto sul carattere passato fa sì che il problema non possa essere risolto se non da uomini doppiamente qualificati, come storici che hanno l'esperienza del mestiere, e come filosofi capaci di riflettere su questa esperienza.

11 « Ogni atto di pensiero è un atto critico: il pensiero che rieffettua dei pensieri del passato li critica riattualizzandoli » (p. 216). Se, in effetti, la causa è l'interno dell'avvenimento stesso, solo un lungo lavoro di interpretazione consente di vedersi nella situazione, di pensare per se stessi ciò che un agente del passato ha ritenuto fosse adeguato fare.

12 Il rapporto tra prova documentaria (*historical evidence*) e immaginazione colloca l'intera ricerca storica nella *logica della domanda e della risposta*. Tale logica è esposta in *An Autobiography* (Oxford University Press, 1939). Gadamer tributa a tale logica un elogio vibrante, nel suo personale tentativo di fare di tale logica l'equivalente del metodo dialogico di Platone, dopo lo scacco di Hegel. Collingwood, a tale proposito, è un precursore: « In storia, domanda e prova vanno di pari passo. Vale come prova tutto ciò che vi permette di rispondere alla vostra domanda, la domanda che voi ponete ora » (p. 281).

ri » per significare che lo storico è il giudice delle sue fonti e non viceversa; il criterio del suo giudizio è la coerenza della sua costruzione [13].

Qualsiasi interpretazione di tipo intuitivo, che collocasse il concetto di *reenactment* su un piano metodologico, viene esclusa: il posto abusivamente assegnato all'intuizione è occupato dall'immaginazione [14].

c) Resta da compiere il passo decisivo, e cioè dichiarare che la rieffettuazione è numericamente identica al primo pensare. Collingwood opera questo passo audace nel momento in cui la costruzione storica, opera dell'immaginazione *a priori*, avanza la sua pretesa veritativa. Distaccata dal contesto del *reenactment*, l'immaginazione dello storico potrebbe confondersi con quella del romanziere. Ora, a differenza del romanziere, lo storico ha un duplice compito: costruire una immagine coerente, portatrice di senso, e « costruire una immagine delle cose così come esse sono state in realtà e degli avvenimenti così come sono realmente accaduti » (p. 246). Questo secondo compito è solo parzialmente realizzato se ci si attiene alle 'regole di metodo' che distinguono il lavoro dello storico da quello del romanziere: localizzare tutti i racconti storici nel medesimo spazio e nel medesimo tempo; poter ricondurre tutti i racconti storici ad un unico mondo storico; mettere in accordo il disegno del passato con i documenti nel loro stato conosciuto o così come gli storici li scoprono.

Se ci si fermasse solo a questo, la pretesa veritativa delle costruzioni

13 Collingwood si rifà senza esitazioni al termine di Kant circa l'immaginazione, « questa facoltà cieca indispensabile », che « fa l'intero lavoro della costruzione storica » (p. 241). Solo l'immaginazione storica « immagina il passato » (p. 242). Siamo così agli antipodi dell'idea di testimonianza oculare trasmessa da fonti autorizzate: « A ben vedere non ci sono dati bruti (*no data*) » (p. 249). L'idealismo che accompagna la tesi dell'immaginazione *a priori* esplode nelle righe conclusive del paragrafo che gli è dedicato: bisogna considerare « l'idea dell'immaginazione storica come una forma di pensiero che dipende solo da sè, si determina e si giustifica da sè » (p. 249). Bisogna allora arrivare fino alla quasi-identificazione del lavoro dello storico con quello del romanziere. « Romanzo e storia si spiegano e si giustificano entrambi per se stessi; derivano da una attività autonoma che ricava da se stessa la propria autorità: in entrambi i casi questa attività è l'immaginazione *a priori* » (p. 246).

14 A questo proposito, l'accostamento tra *reenactment* e inferenza pratica, proposta da Rex Martin in *Historical Explanation, Reenactment and Practical Inference* (Cornell University Press, Ithaca e Londra 1977), costituisce il tentativo più fruttuoso per accostare Collingwood alla filosofia della storia di A. Danto, W. Walsh e soprattutto von Wright. Immaginazione, inferenza pratica e rieffettuazione devono essere pensate insieme.

immaginarie non sarebbe soddisfatta. Il « disegno immaginario del passato » (p. 248) resterebbe *altro* rispetto al passato. Perché sia la *medesima* cosa, occorre che sia numericamente identica. Ripensare deve essere una maniera di annullare la distanza temporale. Tale annullamento costituisce il significato filosofico—iper-epistemologico—della rieffettuazione.

La tesi è formulata una prima volta in termini generali, ma senza equivoci, nel primo paragrafo degli *Epilegomena* (« Human Nature and Human History »). I pensieri, si dice, sono in un senso degli avvenimenti che succedono nel tempo; ma in un altro senso, per colui che si dedica all'atto di ri-pensare, i pensieri non sono affatto nel tempo (p. 217)[15]. Che tale tesi venga sostenuta in occasione di un confronto tra le idee di *natura* umana e di *storia* umana, si comprende facilmente. È nella natura che il passato è separato dal presente: « il passato, in un processo naturale, è un passato superato e morto » (p. 225). Nella natura, gli istanti muoiono e sono rimpiazzati da altri. Per contro, il medesimo avvenimento, storicamente conosciuto, « sopravvive nel presente » (p. 225)[16].

Ma che vuol dire sopravvivere? Niente al di fuori dell'atto di rieffettuazione. Ha senso soltanto il possesso attuale dell'attività del passato. Diremo, allora, che è stato necessario che il passato *sopravviva* lasciando una traccia, e che noi ne diventiamo gli *eredi* perché possiamo rieffettuare i pensieri passati? Sopravvivenza, eredità sono processi naturali. La conoscenza storica comincia con il modo in cui entriamo in possesso di tali processi. Si potrebbe dire, in forma di paradosso, che una traccia diviene traccia del passato solo nel momento in cui il suo carattere di passato viene abolito dall'atto intemporale di ripensare l'avvenimento nel suo pensato interiore. Così intesa, la rieffettuazione conferisce al paradosso della traccia una soluzione di *identità*, il fenomeno

15 La Costituzione romana, o la sua modificazione da parte di Augusto, una volta ripensata, è un oggetto eterno alla stessa stregua del triangolo di Whitehead: « Ciò che lo rende storico non è il fatto che accade nel tempo, ma perché accede alla nostra conoscenza grazie al fatto che noi ripensiamo il medesimo pensiero che ha creato la situazione che noi esaminiamo e in tal modo arriviamo così a comprendere questa situazione » (p. 218).

16 « Così il processo storico è un processo nel quale l'uomo crea per se stesso questa o quella idea della natura umana ricreando nel proprio pensiero il passato di cui è l'erede » (p. 226). « Rieffettuare il passato, vuol dire per lo storico ricrearlo nel proprio spirito » (p. 286). L'idea di rieffettuazione tende così a sostituirsi a quella di testimonianza, la cui forza è quella di mantenere l'alterità del testimone e di ciò di cui testimonia.

della marca, dell'impronta e quello della sua perpetuazione vengono ad essere puramente e semplicemente rinviati alla conoscenza naturale. La tesi idealista dell'auto-produzione dello spirito per se stesso, già visibile nel concetto di immaginazione *a priori*, è semplicemente coronata dall'idea di rieffettuazione [17].

Questa interpretazione massimalista della tesi dell'identità solleva delle obiezioni che, sempre più, rimettono in causa la stessa tesi dell'identità.

Al termine dell'analisi si arriva a dire che lo storico non conosce affatto il passato, ma soltanto il proprio pensiero sul passato; la storia, quindi, ha senso solo se lo storico sa che egli rieffettua un atto che non è il suo. Collingwood può ben introdurre nel pensiero stesso il potere di distanziarsi da se stesso. Ma tale distanziamento da sè non sarà mai equivalente al distanziamento tra sè e l'altro. L'intera opera di Collingwood si infrange dinanzi all'impossibilità di passare dal pensiero del passato come *mio* al pensiero del passato come *altro*. L'identità della riflessione non sarebbe in grado di dare conto dell'alterità della ripetizione.

Risalendo dalla terza alla seconda componente della tesi circa l'identità, ci si può chiedere se rieffettuare il passato vuol dire ripensarlo. Tenuto conto del fatto che nessuna coscienza è trasparente a sè stessa, si può concepire che la rieffettuazione vada fino alla parte di opacità che comporta sia l'atto originale del passato che l'atto riflessivo del presente? Che cosa diventano le nozioni di processo, di acquisizione, d'incorporazione, di sviluppo e anche di critica, se il carattere *événementiel* dell'atto stesso di rieffettuazione è abolito? Come chiamare ancora ricreazione un atto che abolisce la propria differenza in rapporto alla creazione originale? In molti modi, il ri- del termine rieffettuazione resiste all'operazione che vorrebbe annullare la distanza temporale.

Continuando il nostro cammino a ritroso, dobbiamo mettere in que-

[17] *The Idea of History* fornisce diverse espressioni equivalenti: « la materia di cui tratta la storia » non è l'atto individuale, così come si è prodotto, « ma lo stesso atto di pensiero nella sua sopravvivenza e nella sua reviviscenza in epoche diverse e in persone diverse » (p. 303). Ciò implica che si veda l'« attività dell'io » come « una attività unica che permane attraverso la diversità dei suoi atti propri » (p. 306). E ancora, « l'oggetto deve essere tale da poter rivivere nello spirito dello storico; lo spirito dello storico deve essere tale da dare asilo a tale reviviscenza » (p. 304). « La conoscenza storica ha allora come oggetto proprio il pensiero: non le cose alle quali si pensa, ma l'atto stesso di pensare » (p. 305).

stione la decomposizione stessa dell'azione in un lato esteriore che sarebbe soltanto movimento fisico e un lato interiore, che sarebbe solo pensiero. Questa decomposizione è all'origine della disarticolazione della nozione stessa di tempo storico in due nozioni che ugualmente lo negano: da un lato, il cambiamento, dove una occorrenza ne sostituisce un'altra, dall'altro, l'intemporalità dell'atto di pensare; vengono messe fuori gioco le mediazioni stesse che fanno del tempo storico un misto: la sopravvivenza del passato che rende possibile la traccia, la tradizione che ci fa eredi, la preservazione che permette il nuovo possesso.

Queste mediazioni non si lasciano collocare sotto il 'grande genere' del Medesimo.

2. *Sotto il segno dell'Altro: una ontologia negativa del passato?*

Rovesciamento dialettico: se il passato non può essere pensato sotto il 'grande genere' del Medesimo, non lo sarebbe meglio sotto quello dell'Altro?

Troviamo in quegli storici che sono aperti all'interrogativo filosofico, diverse suggestioni che, nonostante la loro diversità, guardano in direzione di quella che si potrebbe chiamare una ontologia negativa del passato.

Prendendo la direzione opposta rispetto a quella di Collingwood, diversi storici contemporanei vedono nella storia un riconoscimento dell'alterità, una restituzione della distanza temporale, anzi una apologia della differenza, spinta fino ad una sorta di esotismo temporale. Ma ben pochi si sono azzardati a teorizzare questa preminenza dell'Altro nel *pensiero* della storia.

Ho ordinato la breve rassegna dei tentativi accomunati dalla medesima tendenza secondo un grado crescente di radicalità.

La preoccupazione di restituire il senso della *distanza* temporale si rovescia contro l'ideale di rieffettuazione, dal momento che l'accento principale è messo, nell'idea di ricerca, sulla *presa di distanza* nei confronti di qualsiasi tentazione o di qualsiasi tentativo 'empatico'; la problematizzazione prevale, allora, sulle tradizioni recepite e la concettualizzazione sulla semplice trascrizione del vissuto secondo il suo linguaggio proprio; la storia tende, allora, massivamente ad *allontanare* il passato dal presente. Essa può anche mirare, chiaramente, a produrre un ef-

fetto di estraneità contro qualsiasi intento di ri-familiarizzare il non-familiare, per usare la terminologia di Hayden White che ritroveremo più avanti. E perché l'effetto di estraneità non arriverebbe fino a quello di spaesamento? Basta che lo storico si trasformi in etnologo dei tempi passati. Questa strategia del distanziamento è messa in opera al servizio del tentativo di *decentramento* spirituale praticato dagli storici più preoccupati di rigettare l'etnocentrismo occidentale tipico della storia tradizionale [18].

Mediante quale categoria pensare questa presa di distanza?

Non è irrilevante cominciare con la più familiare agli autori influenzati dalla tradizione tedesca del *Verstehen*: la comprensione d'*altri* è, per questa tradizione, il miglior analogo della comprensione storica. Dilthey è stato il primo a tentare di fondare tutte le scienze dello spirito —compresa la storia—sulla capacità che ha lo spirito di trasferirsi in una vita psichica estranea, sulla base dei segni che 'esprimono'—vale a dire portano all'esterno—l'esperienza intima di altri. Correlativamente, la trascendenza del passato ha come primo modello la vita psichica estranea portata all'esterno da una condotta 'significativa'. Due ponti vengono così gettati in direzione l'uno dell'altro; da una parte, l'espressione supera l'intervallo tra l'interno e l'esterno; dall'altra, il transfert mediante l'immaginazione in una vita estranea supera l'intervallo tra il sè e il suo altro. Questa duplice esteriorizzazione permette ad una vita privata di aprirsi su di una vita estranea, prima che si innesti su questo movimento verso l'esterno l'oggettivazione più decisiva, quella che risulta dall'iscrizione dell'espressione nei segni duraturi, e tra questi soprattutto la scrittura [19].

[18] Questa preoccupazione di distanziamento è assai forte negli storici francesi; François Furet chiede, all'inizio di *Penser la Révolution française*, che la curiosità intellettuale rompa con lo spirito di commemorazione o di esecrazione. *Un autre Moyen Age*, per riprendere il titolo di J. Le Goff, è un Medioevo diverso. Per Paul Veyne, ne l'*Inventaire des differences*, « i Romani sono esistiti in un modo tanto esotico e tanto quotidiano come i Tibetani, per esempio, o i Nambikwara, né più né meno; così che diventa impossibile considerarli ancora come una sorta di popolo-valore » (p. 8).

[19] Questo modello è stato abbastanza forte da ispirare R. Aron e H. Marrou: la prima parte dell'*Introduction à la philosophie de l'histoire* di Aron procede dalla conoscenza di sè alla conoscenza d'altri e da quest'ultima alla conoscenza storica. È vero che, nel particolare, l'argomentazione tende a distruggere l'apparente progressione suggerita dal piano: essendo impossibile la coincidenza con se stessi (p. 59), l'altro costituisce il vero mediatore tra se e se stessi; a sua volta la conoscen-

Il modello d'altri è certamente un modello assai forte, nella misura in cui non mette soltanto in gioco l'alterità, ma unisce il Medesimo all'Altro. Ma il paradosso sta nel fatto che abolendo la differenza tra l'altro d'oggi e l'altro del passato, cancella la problematica della distanza temporale ed elude la difficoltà specifica che è propria della sopravvivenza del passato nel presente, difficoltà che costituisce la differenza tra conoscenza d'altri e conoscenza del passato [20].

Un altro equivalente logico dell'*alterità* del passato storico rispetto al presente è stato cercato sul versante della nozione di *differenza*, la quale, a sua volta, si presta a molteplici interpretazioni. Si passa dalla coppia medesimo-altro alla coppia identico-differente, senza variazioni sensibili del senso che non siano quelle contestuali. Ma la nozione di *differenza* si presta a sua volta a degli usi assai diversi. Ne prenderò in considerazione due che prendo a prestito agli storici di mestiere preoccupati di svolgere una riflessione fondamentale.

Un primo modo di fare uso della nozione di differenza in un conte-

za d'altri, non arrivando mai alla fusione delle coscienze, esige sempre la mediazione dei segni; infine, la conoscenza storica, fondata sulle opere emanate dalle coscienze, si rivela anch'essa tanto originaria quanto la conoscenza d'altri e la conoscenza di se stessi. Ne deriva che, per Aron, « l'ideale della risurrezione è... meno inaccessibile che estraneo alla storia » (p. 81). Se, per Marrou, in *De la connaissance historique*, la comprensione d'altri resta il modello forte della conoscenza storica, è in ragione della congiunzione tra epistemologia ed etica nella conoscenza storica. La comprensione d'altri oggi e la comprensione degli uomini del passato condividono la medesima dialettica, di essenza morale, del Medesimo e dell'Altro: da un lato noi conosciamo essenzialmente ciò che ci è simile; dall'altro, la comprensione d'altri domanda che noi pratichiamo l'*epokhé* delle nostre preferenze, per poter comprendere l'altro come altro. È lo stile sospettoso della storiografia positivista che ci impedisce di riconoscere l'identità del legame di amicizia che circola tra me e l'altro d'oggi, tra me e l'altro del passato (p. 118). Tale legame è più essenziale della curiosità, che in effetti, rigetta l'altro nella distanza.

[20] L'una e l'altra sono state spesso accostate nella filosofia analitica, in ragione della somiglianza tra i paradossi che entrambe sollevano per una filosofia che fa della conoscenza empirica, quindi dell'osservazione presente, il criterio ultimo della verificazione. Le asserzioni sull'altro e quelle sul passato hanno questo in comune, che non sono né verificabili né confutabili empiricamente. Hanno anche in comune il fatto di potere, fino a un certo punto, essere scambiate l'una contro l'altra, nella misura in cui sono principalmente le azioni di uomini come noi che la storia cerca di ritrovare nel passato, e nella misura in cui, inversamente, la conoscenza d'altri contiene, più ancora che la comprensione di sè, il divario tra l'esperienza vissuta e la retrospezione. Ma queste ragioni fanno sì che il problema non sia perfettamente il medesimo.

sto storico, è di metterla in coppia con quella di individualità, o meglio di individualizzazione, nozione che lo storico incontra necessariamente in correlazione con quella di 'concettualizzazione' storica, di cui rappresenta il polo opposto: l'individualizzazione, in effetti, tende verso il nome proprio (nomi di persone, di luoghi, di avvenimenti singolari), come la concettualizzazione tende verso delle astrazioni sempre più inglobanti (guerre, rivoluzioni, crisi, ecc.)[21]. È questo uso del termine di differenza, correlato con quello di individualità che Paul Veyne valorizza ne *L'Inventaire des différences*. Perché l'individualità appaia come differenza, occorre che la concettualizzazione storica stessa sia concepita come ricerca e posizione di *invarianti*, intendendo con questo termine una correlazione stabile tra un piccolo numero di variabili capaci di produrre le proprie modificazioni. Il fatto storico dovrebbe allora essere individuato come una *variante* prodotta dall'individualizzazione di queste invarianti[22].

Ma una differenza logica produce forse una differenza temporale? Paul Veyne sembra in un primo momento ammetterlo, nella misura in cui sostituisce alla ricerca del lontano, in quanto temporale, quella dell'avvenimento caratterizzato in modo assai poco temporale dalla sua individualità[23]. Così, l'epistemologia dell'individuo può sembrare in grado di eclissare l'ontologia del passato. Se spiegare mediante le invarianti è

[21] Cfr. Paul Veyne, « L'histoire conceptualisante », in Le Goff e Nora (a cura di), *Faire de l'histoire*, Gallimard, Parigi 1974, t. I, pp. 62-92. Il metodo weberiano degli ideal-tipi aveva già anticipato questo movimento di pensiero. Ma è la storiografia francese che ha accentuato l'effetto di messa a distanza legato alla concettualizzazione storica. Concettualizzazione, vuol dire rompere con il punto di vista, le ignoranze e le illusioni e l'intero linguaggio degli uomini del passato. È già allontanarli da noi nel tempo. Concettualizzazione, vuol dire adottare lo sguardo di semplice curiosità dell'etnologo, se non proprio quello dell'entomologo...

[22] « L'invariante, dichiara Paul Veyne, ne *L'Inventaire des différences*, E. du Seuil, Parigi, spiega le proprie modificazioni storiche a partire dalla sua complessità interna; a partire da questa stessa complessità spiega anche la sua eventuale scomparsa » (p. 24). Così, l'imperialismo romano è una delle due grandi varianti dell'invariante della ricerca di sicurezza per una potenza politica; in luogo di una ricerca mediante l'equilibrio con altre potenze, come nella variante greca, l'imperialismo romano cerca la sicurezza mediante la conquista dell'intero orizzonte umano « fino ai suoi limiti, fino al mare o ai Barbari, così da essere finalmente solo al mondo, quando tutto è conquistato » (p. 17).

[23] « Così la concettualizzazione di una invariante permette di spiegare gli avvenimenti; giocando sulle variabili, si può ricreare, a partire dall'invariante, la diversità delle modificazioni storiche » (pp. 18-19). E in termini ancora più forti: « Solo l'invariante individualizza » (p. 19).

il contrario di raccontare, ciò è per il fatto che gli avvenimenti sono stati detemporalizzati al punto di non poter essere più né vicini né lontani [24].

Infatti, individualizzazione mediante variazione di una invariante e individuazione mediante il tempo non si sovrappongono affatto. La prima è relativa alla scala di specificazione delle invarianti scelte. In questo senso logico è vero dire che in storia la nozione di individualità si identifica raramente con quella di individuo in senso ultimo: il matrimonio nella classe contadina sotto Luigi XIV è una individualità relativa alla problematica scelta, senza che si debba raccontare la vita dei contadini presi ad uno ad uno. L'individuazione mediante il tempo è un'altra cosa: fa sì che l'*inventario delle differenze* non sia una classificazione atemporale, ma che si investe dentro racconti.

Ritorniamo così all'enigma della *distanza temporale*, enigma sovradeterminato dalla presa di distanza assiologica che ci ha resi estranei ai costumi dei tempi passati, al punto che l'alterità del passato in rapporto al presente prevale sulla sopravvivenza del passato nel presente. Quando la curiosità prende il passo rispetto alla simpatia, l'estraneo diventa strano. La differenza che separa si sostituisce alla differenza che connette. Al tempo stesso, la nozione di differenza perde la sua purezza trascendentale di 'grande genere', per surdeterminazione. Con la sua purezza trascendentale, essa perde altresì la sua univocità, nella misura in cui la distanza temporale può essere valorizzata secondo sensi opposti, a seconda che predomini l'etica dell'amicizia (Marrou) o la poesia del distanziamento (Veyne).

Concludo questa rassegna delle figure dell'alterità con il contributo di Michel de Certeau, che mi sembra si spinga più avanti di tutti nel senso di una ontologia negativa del passato [25]. È ancora una apologia della differenza, ma in un contesto di pensiero che l'attira in un senso quasi diametralmente opposto al precedente. Questo contesto è quello di una 'sociologia della storiografia', nella quale non è più l'*oggetto* o il *metodo* della storia che sono problematizzati, ma lo storico stesso, quanto alla sua operazione. Fare della storia vuol dire produrre qualche co-

[24] Bisogna allora arrivare a dire che « i fatti storici possono essere individualizzati senza essere rimessi al loro posto entro un complesso spazio-temporale » (p. 48). E ancora: « La storia non studia l'uomo nel tempo: studia dei materiali umani sussunti mediante dei concetti » (p. 50). A questo prezzo la storia può essere definita come « scienza delle differenze, delle individualità » (p. 52).

[25] « L'opération historique », in *Faire de l'histoire, op. cit.*, t. I, pp. 3-41.

sa. Si pone allora il problema del luogo sociale dell'operazione storica [26].

Ora questo posto, questo luogo, secondo de Certeau, è il non detto per eccellenza della storiografia; nella sua pretesa scientifica, in effetti, la storia crede—o pretende—d'essere prodotta a partire da nessun luogo. L'argomentazione, notiamolo, vale ugualmente contro la scuola critica così come contro la scuola positivista: dove siede, in effetti, il tribunale del giudizio storico?

È questo il contesto di questioni nel quale una nuova interpretazione dell'avvenimento come differenza emerge. In che modo? Una volta smascherata la falsa pretesa dello storico a produrre storia in una sorta di stato che non conosce la pesantezza socio-culturale, sorge il sospetto che qualsiasi storia che avanzi una pretesa scientifica sia viziata da un desiderio di dominio, che erige lo storico ad arbitro del senso. Questo desiderio di dominio costituisce l'ideologia implicita della storia [27].

Attraverso quale via questa particolare critica ideologica conduce ad una teoria dell'avvenimento come differenza? Se è vero che un sogno di dominio pervade la storiografia scientifica, la costruzione dei modelli e la ricerca delle invarianti—e conseguentemente la concezione della differenza come variante individualizzata di una invariante—dipendono dalla stessa critica ideologica. Si pone allora a questione di uno statuto di una storia che sia meno ideologico. Sarebbe una storia che non si limiterebbe a costruire dei modelli, ma a significare le differenze in termini di *scarto* rispetto a quei modelli. Una nuova versione della differenza nasce qui dalla sua identificazione con quella di *scarto*, nozione che viene dalla linguistica strutturale e dalla semiologia (da Ferdinand de Saussure

26 « Considerare la storia come una operazione, vorrà dire tentare... di comprenderla come il rapporto tra uno *spazio* (un reclutamento, un ambito, un mestiere, ecc.) e delle *procedure* di analisi (una disciplina) » (p. 4).

27 Questa argomentazione non stupirà i lettori di Horkheimer e Adorno—i maestri della Scuola di Francoforte—che avevano mostrato la stessa volontà di dominazione operante nel razionalismo illuminista. Ne ritroviamo una forma analoga nelle prime opere di Habermas, dove si denuncia la pretesa della ragione strumentale ad annettersi le scienze storico-ermeneutiche. Certe formule di Michel de Certeau vanno molto più lontano nel senso del marxismo classico e suggeriscono una relazione troppo lineare e meccanica a mio avviso, tra la produzione storica e l'organizzazione sociale: « Dalla raccolta dei documenti fino alla redazione del libro, la pratica storica è interamente relativa alla struttura della società » (p. 13). « La storia è interamente configurata dal sistema in cui essa si elabora » (p. 16). Per contro, ciò che è detto circa la produzione dei documenti e la « *ridistribuzione dello spazio* » (p. 22) che essa implica è assai illuminante.

a Roland Barthes) a loro volta ripresa da certe filosofie contemporanee (da Gilles Deleuze a Jacques Derrida). Ma in de Certeau, la differenza intesa come scarto mantiene un solido ancoraggio nell'epistemologia contemporanea della storia, nella misura in cui è il progresso stesso della modellizzazione che suscita il reperimento degli scarti: gli scarti, come le varianti di Veyne, sono « relativi a dei modelli » (p. 25). Semplicemente, mentre le differenze concepite come varianti sono omogenee alle invarianti, le differenze-scarti sono ad esse eterogenee. La coerenza è iniziale, « la differenza si gioca sui limiti » (p. 27)[28].

Tale versione della nozione di differenza come scarto ci offre forse una migliore approssimazione dell'avvenimento come ciò che è stato? Sì, fino ad un certo punto. Quello che de Certeau chiama lavoro sul limite, mette l'avvenimento stesso in posizione di scarto rispetto al discorso storico. È in questo senso che la differenza-scarto concorre ad una ontologia negativa del passato. Per una filosofia della storia fedele all'idea di differenza-scarto, il passato è ciò che manca, una 'assenza pertinente'.

Perché non fermarsi, allora, a questa caratterizzazione dell'avvenimento passato? Per due ragioni. Anzitutto, lo scarto non è meno relativo ad una impresa di sistematizzazione rispetto alla modificazione di una invariante. Lo scarto, certo, si esclude dal modello, mentre la modificazione si inscrive nella periferia del modello. Ma la nozione di scarto resta intemporale quanto quella di modificazione, nella misura in cui uno scarto resta relativo al modello addotto. Inoltre, non si vede che la differenza-scarto sia più adatta a significare l'*esser-stato* del passato rispetto alla differenza-variante. Il reale al passato resta l'enigma di cui la nozione di differenza-scarto, frutto del lavoro sul limite, non offre che una sorta di negativo, spogliato inoltre della sua prospettiva propriamente temporale.

Certo, una critica delle prospettive totalizzanti della storia, unita ad un esorcismo del passato sostanziale e, più ancora, all'abbandono dell'idea di *rappresentazione*, nel senso di una reduplicazione mentale della presenza, costituiscono altrettante operazioni di pulizia da riprendere continuamente; la nozione di differenza-scarto può essere una ottima gui-

[28] Il seguito del testo è abbastanza eloquente: « Riprendendo un vocabolo antico che non corrisponde più alla sua nuova traiettoria, si potrebbe dire che essa [la ricerca] non parte più dalle 'rarità' (resti del passato) per giungere ad una sintesi (comprensione presente), ma che essa parte da una formalizzazione (un sistema presente) per dare luogo a dei 'resti' (indici di limiti e in tal modo di un 'passato' che è il prodotto del lavoro) » (p. 27).

da per tale operazione. Ma queste sono solo manovre iniziali: in fin dei conti, la nozione di differenza non sembra in grado di render giustizia a quanto di positivo sembra esservi nella persistenza del passato nel presente. Ecco perché, paradossalmente, l'enigma della distanza temporale sembra risultare più opaco al termine di questo lavoro di purificazione Ci chiediamo infatti, come è possibile che una differenza, sempre relativa ad un sistema astratto e a sua volta il più possibile detemporalizzata, *occuperebbe il posto* di ciò che, oggi assente e morto, è stato in passato reale e vivo?

3. Sotto il segno dell'Analogo: un approccio tropologico?

I due gruppi di tentativi fin qui presi in esame non sono vani, nonostante il loro carattere unilaterale.

Un modo per 'salvare' i loro rispettivi contributi al problema del referente ultimo della storia è quello di congiungere i loro sforzi sotto il segno di un 'grande genere' che a sua volta associ il Medesimo e l'Altro. Il Simile è un siffatto grande genere. Meglio: l'Analogo, che è una somiglianza tra relazioni piuttosto che tra termini semplici.

Ciò che mi ha spronato a cercare una soluzione al problema posto nella direzione che ora ci apprestiamo a esplorare, non è stata tanto la forza dialettica o semplicemente didattica della serie 'Medesimo, Altro, Analogo'. Ciò che mi ha stimolato sono, in primo luogo, le anticipazioni velate di tale categorizzazione del rapporto di luogotenenza o di rappresentanza nelle analisi precedenti, dove ritornano continuamente espressioni del tipo '*tale che*' (questo è stato tale che). A questo proposito, la formula di Léopold Ranke—*wie es eigentlich war*—è ben nota a tutti [29]. Dal momento in cui si vuole segnare la differenza tra la finzio-

[29] Con tale formula Ranke definiva l'ideale di obbiettività della storia: « È stato assegnato alla storia il compito di giudicare il passato, di istruire il presente a vantaggio delle generazioni future. Il presente studio non si assume un compito tanto alto: si limita a far vedere come le cose sono realmente andate (*Wie es eigentlich gewesen*) ». *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, in *Fürsten und Völker* (Ed. Willy Andreas, Wiesbaden 1957, p. 4). Questo famoso principio del Ranke, non esprime tanto l'ambizione di raggiungere il passato *stesso*, senza mediazione interpretante, quanto il voto dello storico di spogliarsi delle sue preferenze personali, di « dilatare il suo io, in un certo senso di lasciare parlare le cose e lasciar apparire le forze potenti che sono emerse nel corso dei

ne e la storia, si fa ricorso immancabilmente all'idea di una certa corrispondenza tra il racconto e ciò che è realmente accaduto. Al tempo stesso si è ben consapevoli che questa ri-costruzione è una costruzione diversa rispetto al corso degli avvenimenti riferiti. Ecco perché numerosi autori rifiutano il termine di rappresentazione che a loro sembra troppo compromesso col mito di una reduplicazione speculare della realtà nell'immagine che ci si è fabbricata. Ma il problema della corrispondenza al passato non è eliminato con il cambiamento di vocabolario. Se la storia è una costruzione, lo storico, d'istinto, vorrebbe che tale costruzione sia una ricostruzione. Sembra, in effetti, che questo disegno di ricostruire costruendo, faccia parte dei compiti propri del buon storico. Che collochi il suo lavoro sotto il segno dell'amicizia o sotto quello della curiosità, è mosso dal desiderio di rendere giustizia al passato. Il suo rapporto con il passato è anzitutto quello di un debito non pagato, nel quale ci rappresenta tutti, noi, i lettori della sua opera. Questa idea, a prima vista, insolita, idea di debito mi sembra si profili sullo sfondo di una espressione che è comune al pittore e allo storico: entrambi cercano di 'rendere' un paesaggio, un corso di avvenimenti. Sotto questo termine 'rendere', riconosco il disegno di *'rendere il dovuto' a ciò che è e a ciò che è stato.*

È tale disegno che conferisce un'anima alle ricerche, talvolta astruse, che seguono.

Un secondo motivo mi ha orientato: se è vero che l'Analogo non appare in nessuna delle liste dei 'grandi generi' di Platone, per contro ha posto nella *Retorica* di Aristotele sotto il titolo della 'metafora proporzionale', chiamata precisamente *analogia.* Viene allora alla mente il problema di sapere se una teoria dei tropi, una tropologia, non potrebbe riprendere, nel momento critico in cui le due precedenti analisi ci hanno condotto, l'articolazione concettuale della rappresentanza. È a questo stadio della riflessione che incontro il tentativo messo in atto da Hayden White, in *Metahistory* e in *Tropics of Discourse* [30], tentativo di comple-

secoli » come è detto in *Über die Epochen der neueren Geschichte* (Ed. Hans Herzfeld, Schloss Laupheim, p. 19) (testi citati da Leonard Krieger, *Ranke, The Meaning of History*, The University of Chicago Press, Chicago e Londra 1977, pp. 4-5).

30 *Metahistory. The Historical Imagination in 19th Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora e Londra 1973, pp. 31-38. *Tropics of Discourse* è il titolo di una raccolta di articoli pubblicati tra il 1966 e il 1976, The Johns Hopkins University Press, Baltimora e Londra 1978. Considererò soprattutto gli articoli posteriori a *Metahistory*: « The Historical Texet as Literary Artifact » (Cl..,

tare una teoria della 'costruzione dell'intrigo' (*emplotment*) con una teoria dei 'tropi' (metafora, metonimia, sineddoche, ironia). Questo ricorso alla tropologia è imposto dalla struttura singolare del discorso storico, in contrasto con la semplice finzione. Tale discorso, sembra, in effetti, rivendicare una duplice appartenenza: da un lato rispetto ai condizionamenti propri al *tipo* di intrigo privilegiato, dall'altro al passato stesso attraverso l'informazione documentaria accessibile ad un dato momento. Il lavoro dello storico consiste, allora, nel fare della struttura narrativa un 'modello', una 'icona' del passato, capace di 'rappresentarlo' [31].

In che modo la tropologia risponde alla seconda sfida? Risposta: « Prima che un dato ambito possa essere interpretato, bisogna che sia anzitutto costruito a guisa di un terreno abitato da figure che possono essere oggetto di discernimento » (*Metahistory*, p. 30). Al fine di figurare « ciò che è realmente avvenuto » nel passato, lo storico deve anzitutto *prefigurare* l'insieme degli avvenimenti riferiti nei documenti (*ibid.*). La funzione di tale operazione poetica è quella di disegnare nel 'campo storico' degli itinerari possibili e in tal modo dare un primo contorno a dei possibili oggetti di conoscenza. La prospettiva è certamente orientata verso ciò che è realmente accaduto nel passato; ma il paradosso sta nel fatto che si può designare questo anteriore rispetto a qualsiasi racconto solo *prefigurandolo* [32].

3, n. 3, 1974; « Historicism, History and the Figurative Imagination », *History and Theory*, 14, n. 4, 1975; « The Fictions of Factual Representation », in Angus Fletcher (a cura di) *The Literature of Fact*, Columbia University Press, New York 1976 (l'articolo di *Clio* è ripreso anche in Canary e Kozecki (a cura di), *The Writing of History*, University of Wisconsin Press 1978).

31 « Considererei l'opera storica così come esiste nel modo più manifesto: vale a dire una struttura verbale in forma di discorso narrativo in prosa che tende ad essere (*purports to be*) un modello, una icona delle strutture e dei processi del passato, in vista di spiegare ciò che furono rappresentandole (*representing*) » (*Metahistory*, p. 2). Più avanti: « I resoconti storici mirano ad essere (*purport*) dei modelli verbali o delle icone di taluni segmenti del processo storico » (*ibid.*) (p. 30). Espressioni analoghe si leggono negli articoli posteriori a *Metahistory*: l'ambizione di costruire « quel tipo di storia che s'adatta meglio (*that best fitted*) » ai fatti conosciuti (*The Writing of History*, p. 48). La sottigliezza dello storico consiste nell'« unire (*in matching up*) una struttura di intrigo speciale agli avvenimenti che desidera rivestire di un certo significato » (*ibid.*). Con queste due espressioni del vocabolario dell'immagine, è tutto il problema della ri-presentazione del passato che è messo in congiunzione con l'operazione della costruzione dell'intrigo.

32 « Questo protocollo linguistico preconcettuale sarà a sua volta caratterizzabile —grazie alla sua natura essenzialmente *prefigurativa*—in funzione del modo tropo-

Il privilegio dei quattro tropi fondamentali della retorica classica è quello di offrire una varietà di figure di discorso per questo lavoro di prefigurazione e in tal modo preservare la ricchezza di senso dell'oggetto storico, ad un tempo mediante l'equivocità propria a ciascun tropo e mediante la molteplicità delle figure disponibili [33].

A ben vedere, dei quattro tropi considerati—metafora, metonimia, sineddoche e ironia— è il primo quello che possiede una vocazione esplicitamente *rappresentativa*. Ma Hayden White sembra voler dire che gli altri tropi, anche se distinti, sarebbero delle varianti della metafora [34] e avrebbero come funzione quella di correggere la ingenuità della metafora, portata a considerare come adeguata la somiglianza affermata (*my love, a rose*). Così, la metonimia, riducendo reciprocamente la parte e il tutto, tenderebbe a fare di un fattore storico la semplice manifestazione di un altro. La sineddoche, compensando la relazione estrinseca di due ordini di fenomeni mediante una relazione intrinseca tra qualità condivise, figurerebbe una integrazione senza riduzione. Competerebbe all'ironia introdurre una nota negativa in questo lavoro di prefigurazione —qualche cosa come un *second thought*—un *suspens*. In contrasto con la metafora che inaugura e in un senso raccoglie l'ambito tropologico,

logico dominante nel quale è forgiato » (*ibid.*, p. 30). È chiamato *prefigurativo*, non secondo la nostra accezione (*mimesis* I) cioè in quanto struttura della *praxis* umana anteriore al lavoro di configurazione mediante il racconto storico o mediante il racconto di finzione, ma nel senso di una operazione *linguistica* che si svolge al livello della massa documentaria ancora indiscriminata: « Identificando il modo (o i modi) dominanti del discorso, noi accediamo a questo livello di coscienza in cui un mondo d'esperienza è *costituito* prima di essere analizzato » (*ibid.*, p. 33).

[33] Ecco perché, distanziandosi dal criterio binario dominante nella linguistica e nell'antropologia strutturali, Hayden White ritorna ai quattro tropi di Ramus e di Vico. L'articolo del 1975, « Historicism, History and the Figurative Imagination », offre una critica argomentata del binarismo di Jakobson. Non meraviglia che *Tropics of Discourse* contenga diversi saggi direttamente o indirettamente dedicati alla logica poetica di Vico, che si rivela essere il vero maestro di White, ripreso da Kenneth Burke e la sua *Grammar of Motives*: l'espressione di *master tropes* deriva da quest'ultimo autore.

[34] Intendo in questo modo la seguente dichiarazione, a prima vista sconcertante: « Ironia, metonimia e sineddoche sono dei tipi (*kinds*) di metafore, ma differiscono l'una dall'altra per il genere di riduzione o di integrazione che operano a livello letterario dei loro significati, grazie a quel tipo di illuminazione alla quale mirano a livello figurativo. La metafora è essenzialmente *rappresentativa* (*representational*) la metonomia *riduzionista*, la sineddoche *integrativa* e l'ironia *denegativa* (*negational*) » (*ibid.*, p. 34).

Hayden White chiama l'ironia 'metatropica', in quanto suscita la presa di coscienza del possibile cattivo uso del linguaggio figurativo e richiama costantemente la natura problematica del linguaggio nel suo insieme. Nessuna di queste iniziative di strutturazione esprime un vincolo logico e l'operazione figurativa può fermarsi al primo stadio, quello della caratterizzazione metaforica. Ma soltanto il percorso completo dall'apprensione più ingenua (metafora) alla più riflessiva (ironia) autorizza a parlare di una struttura tropologica della coscienza [35]. In complesso, la teoria dei tropi, grazie al suo carattere nettamente linguistico, può integrarsi al quadro delle modalità dell'immaginazione storica, senza per questo integrarsi ai suoi modi propriamente esplicativi. Per questa ragione costituisce la struttura profonda dell'immaginazione storica [36].

Il vantaggio che ci si attende da questa carta tropologica della coscienza, riguardante l'ambizione *rappresentativa* della storia, è immensa: la retorica governa la descrizione del campo storico, così come la logica governa l'argomentazione con valore esplicativo: « è infatti per figurazione che lo storico *costituisce* virtualmente il soggetto del discorso » [37].

35 Il problema è ripreso in « Fiction of Factual Representation » (*ibid.*, pp. 122-144): la metafora privilegia la somiglianza, la metonimia la continuità, quindi la *dispersione* entro connessioni meccaniche (è K. Burke responsabile della caratterizzazione della dispersione in termini di « riduzione »); la sineddoche privilegia la relazione parte/tutto, quindi l'integrazione, quindi le interpretazioni olistiche o organiciste. L'ironia, la sospensione privilegiano la contraddizione, l'aporia, sottolineando l'*inadeguatezza* di ogni *caratterizzazione*. Viene altresì ricordato, come aveva già fatto *Metahistory*, che esiste una certa affinità tra un dato tropo e un dato modo di costruzione dell'intrigo: tra la metafora e il romanzesco, tra la metonimia e il tragico, ecc.

36 L'introduzione a *Tropics of Discourse*: « Tropology, Discourse and Modes of Human Consciousness » (pp. 1-26) conferisce a questo « elemento tropico in qualsiasi discorso che sia di genere realistico o di genere più immaginativo », una funzione più ambiziosa rispetto a quella che gli assegnava *Metahistory*: la tropologia ricopre ormai tutte le deviazioni che conducono da un significato *verso* un altro, « rendendo così piena giustizia al fatto che le cose possano essere espresse diversamente ». Il suo campo non si limita più alla prefigurazione del campo storico; si estende ad ogni specie di pre-interpretazione. La tropologia porta così i colori della retorica di fronte alla logica, dovunque, la comprensione si impegna a rendere familiare ciò che non è familiare o è estraneo, mediante vie che non sono riducibili alla prova logica. Il suo ruolo è così vasto e così fondamentale da consentirle di porsi come una *critica culturale* di stile retorico di tutti gli ambiti in cui la coscienza, nella sua *praxis* culturale, entra in dialogo col suo ambito. Ogni nuova codificazione è, ad un livello profondo, figurativa.

37 « Historicism, History and Imagination », *Tropics of Discourse*, p. 106.

In tal senso, l'identificazione del tipo di intrigo dipende dalla logica, ma la prospettiva dell'insieme di avvenimenti che la storia, in quanto sistema di segni, tenta di descrivere, dipende dalla tropologia. La prefigurazione tropica si rivela più specifica, nella misura in cui la spiegazione mediante la costruzione dell'intrigo viene considerata come più generica [38].

Non si deve quindi confondere il valore *iconico* della rappresentazione del passato con un modello, nel senso di modello su scala, come lo sono le carte geografiche, poiché non c'è un originale dato al quale comparare il modello; è proprio la stranezza dell'originale, così come lo fanno apparire i documenti, ciò che suscita il tentativo della storia di prefigurarne lo stile [39]. Ecco perché, tra un racconto e un corso di avvenimenti, non si dà una relazione di riproduzione, di reduplicazione, di equivalenza, bensì una relazione metaforica: il lettore è diretto verso quel tipo di figura che assimila (*liken*) gli avvenimenti riportati ad una forma narrativa che la nostra cultura ci ha reso familiare.

Vorrei dire ora, in poche parole, come mi situo nei confronti delle analisi sottili e sovente oscure di Hayden White. Non esito a dire che costituiscono a mio parere un contributo decisivo per l'esplorazione del terzo momento dialettico dell'idea di luogotenenza o di rappresentanza

38 « Questa concezione del discorso storico ci permette di considerare la storia specifica come *immagine* degli avvenimenti dei quali la storia è racconto, mentre il tipo generico di storia serve da modello concettuale ai quali gli avvenimenti devono essere assimilati (*to be likened*), per permettere loro d'essere codificati in quanto elementi di una struttura riconoscibile » (p. 110). La ripartizione tra retorica dei tropi e logica dei modi di esplicazione si sostituisce alla distinzione troppo elementare tra fatto (informazione) e interpretazione (spiegazione). Inversamente, la loro retro-imbricazione permette di rispondere al paradosso di Lévi-Strauss ne *Il Pensiero Selvaggio*, secondo il quale la storia sarebbe smembrata tra un *micro-livello* in cui gli avvenimenti si dissolvono entro aggregati di impulsi fisico-chimici e un *macro-livello* in cui la storia si smarrisce nelle vaste cosmologie che ritmano l'ascesa e il declino di civiltà anteriori. Ci sarebbe così una soluzione *retorica* al paradosso secondo il quale l'eccesso di informazione rovinerebbe la comprensione e l'eccesso di comprensione impoverirebbe l'informazione (*Tropics of Discourse*, p. 102). Nella misura in cui il lavoro di figurazione connette reciprocamente *fatto* e *spiegazione*, consente alla storia di stare a metà strada tra i due estremi accentuati da Lévi-Strauss.

39 Questa prefigurazione fa sì che le nostre storie si limitino a semplici « enunciati metaforici che suggeriscono una relazione di somiglianza tra certi avvenimenti e processi, e i tipi di storia che noi adoperiamo convenzionalmente per dotare gli avvenimenti della nostra vita di significati culturalmente riconosciuti » (*Tropics of Discourse*, p. 88).

con la quale tento di esprimere il rapporto tra racconto storico e passato 'reale'. Fornendo il sostegno dato dagli strumenti *tropologici* al nesso (*matching up*) tra un dato intrigo e un dato corso di avvenimenti, queste analisi conferiscono una preziosa credibilità alla nostra suggestione secondo la quale il rapporto rispetto alla realtà del passato deve passare successivamente attraverso la griglia del Medesimo, dell'Altro e dell'Analogo. L'analisi tropologica è l'esplicitazione cercata della categoria dell'Analogo. Essa dice una sola cosa: le cose devono esser accadute *come* si dice in questo racconto; grazie alla griglia tropologica, l'*essere-come* dell'avvenimento passato è portato al linguaggio.

Detto questo, riconosco di buon grado che, isolato dal contesto degli altri due grandi generi—il Medesimo e l'Altro—e soprattutto distaccato dalla determinazione che esercita sul discorso il corrispettivo—il *Gegenüber*— ed è in questo che consiste l'*esser stato* dell'avvenimento passato, il ricorso alla tropologia rischia di cancellare il confine tra la *finzione* e la *storia*[40].

Mettendo quasi esclusivamente l'accento sul *procedimento* retorico, si rischia di occultare l'intenzionalità che *attraversa* la « tropica del discorso » in direzione degli avvenimenti passati. Se non si ristabilisse questo primato dell'apertura referenziale, non si potrebbe dire, con Hayden White, che la competizione tra configurazioni sia al tempo stesso una « competizione tra figurazioni poetiche rivali di quella che può esser stata la consistenza del passato » (p. 60). Apprezzo la formula: « Noi possiamo conoscere l'effettivo (*the actual*) solo contrastandolo o paragonandolo con l'immaginabile » (p. 61). Se vogliamo conservare a questa formula tutto il suo spessore, occorre evitare che la preoccupazione di « ricondurre la storia alle sue origini nell'immaginazione letteraria » (*ibid.*)

[40] Lo stesso H. White non ignora questo pericolo. Ecco perché invita a « comprendere ciò che appartiene alla finzione in ogni rappresentazione considerata realista nei confronti del mondo e ciò che appartiene al realismo in tutte quelle che sono manifestamente di finzione » (*The Writing of History*, p. 52). Nello stesso senso: « Noi facciamo la verifica del trattamento della storia in termini di finzione che vuol essere spiegazione per la stessa ragione che scopriamo nelle finzioni di alto livello di potere di illuminare questo mondo che noi abitiamo in comune con l'autore. In entrambi i casi, noi riconosciamo la forma mediante la quale la coscienza ad un tempo costituisce e colonizza il mondo che essa cerca di abitare in modo accettabile » (p. 61). Così dicendo, White non si è allontanato da quella che noi intendiamo con l'espressione *referenza incrociata* della finzione e della storia. Ma siccome non ci mostra ciò che è realista in ogni finzione, viene accentuato solo il versante di finzione della rappresentazione ritenuta realista del mondo.

porti a conferire maggior rilievo alla forza verbale investita nelle nostre ridescrizioni piuttosto che agli *impulsi* alla ridescrizione che salgono dal passato stesso. In altre parole, bisogna evitare che un certo arbitrio tropologico [41] faccia dimenticare quella sorta di condizionamento che l'avvenimento passato esercita sul discorso storico attraverso i documenti conosciuti, esigendo da quest'ultimo una continua *rettifica*. Il rapporto tra finzione e storia è certamente più complesso di qualsiasi nostro tentativo di descriverlo. Ora, bisogna certo combattere il pregiudizio secondo il quale il linguaggio dello storico possa essere reso del tutto trasparente, al punto di lasciar parlare i fatti stessi: come se bastasse eliminare gli *ornamenti della prosa* per finirla con le *figure della poesia*. Ma sarebbe impossibile combattere questo primo pregiudizio senza combattere il secondo, secondo il quale la letteratura di immaginazione, siccome si serve costantemente di finzione, deve essere senza presa sulla realtà. I due pregiudizi devono esser combattuti congiuntamente [42].

Per chiarire questo ruolo assegnato alla tropologia nell'articolazione intima della nozione di rappresentanza, mi sembra che occorra rifarsi al '*come*' contenuto nell'espressione di Ranke che non ha smesso di pungolarci: i fatti *così come* si sono *realmente* prodotti. Nell'interpretazione analogica del rapporto di luogotenenza o di rappresentanza, il '*realmente*' viene significato solo mediante il '*così come...*'. Ma come è possibile? Mi pare che la chiave del problema stia nel funzionamento, non solo retorico ma ontologico del '*come*', così come l'ho analizzato negli studi settimo e ottavo de *La Metafora viva*. Ciò che, a mio avviso, conferisce alla metafora una portata referenziale, veicolo a sua volta di una pretesa ontologica, è la prospettiva di un *essere-come...*, correlativo di un *vedere-come...*, nel quale si riassume il lavoro della metafora sul piano del linguaggio. In altri termini, l'essere stesso deve essere metaforizzato nei

41 « L'implicazione è che gli storici *costituiscono* i loro soggetti come oggetti possibili di rappresentazione narrativa grazie al linguaggio che essi adoperano per descriverli » (p. 57).

42 H. White lo riconosce di buon grado: romanzo e storia, a suo avviso, non soltanto non possono esser distinti in quanto artefatti verbali, ma entrambi aspirano ad offrire una immagine verbale della realtà; l'una non ha vocazione di coerenza e l'altra di corrispondenza: entrambe mirano, per vie differenti, *e* alla coerenza *e* alla corrispondenza: « È secondo questi due sensi gemelli che ogni discorso scritto è cognitivo quanto ai suoi scopi e mimetico quanto ai suoi mezzi » (« The Fictions of Factual Representation », in *Tropics of Discourse*, p. 122). E ancora: « La storia è una forma di finzione così come il romanzo è una forma di rappresentazione storica » (*ibid.*).

termini dell'essere-come..., se si deve poter attribuire alla metafora una funzione ontologica che non contraddica la natura viva della metafora sul piano linguistico, vale a dire la sua capacità di incrementare la iniziale polisemia delle nostre parole. La corrispondenza tra il vedere-come e l'essere-come soddisfa a tale esigenza.

È grazie a tale capacità, che in precedenza chiamavo di *ridescrizione*, che si può legittimamente chiedere alla tropologia di prolungare la dialettica dei 'grandi generi' mediante una retorica dei 'tropi maggiori'. Analogamente il nostro concetto di *rifigurazione* del tempo mediante il racconto—erede del concetto di ridescrizione metaforica—allude alla nozione di *figura*, nocciolo della tropologia.

Ma, come abbiamo potuto riconoscere al funzionamento retorico e ontologico della metafora una autonomia completa per dare conto del linguaggio poetico, illustrato soprattutto dalla poesia lirica, così è necessario ricondurre l'Analogo al gioco complesso del Medesimo e dell'Altro, per dare conto della funzione essenzialmente temporalizzante della rappresentanza. Nella caccia all'esser stato, l'analogia non opera in modo isolato, ma in congiunzione con l'identità e l'alterità. Il passato è ciò che, anzitutto, deve essere rieffettuato secondo il modulo dell'identità, ma è tale proprio per il fatto che è l'assente di tutte le nostre costruzioni. L'Analogo, precisamente, porta in sè la forza della rieffettuazione e della messa a distanza, nella misura in cui essere-come, è essere e non essere.

All'interno di questo capitolo, l'Analogo non deve essere messo in relazione solo con il Medesimo e l'Altro, ma anche con la problematica del capitolo che precede e con quella dei capitoli che seguiranno.

Portando all'indietro il nostro sguardo, bisogna far apparire lo stretto legame tra la problematica della traccia e quella della rappresentanza. È grazie al '*come*' dell'analogia che l'analisi della rappresentanza continua quella della traccia. Nel capitolo precedente, la traccia era stata interpretata dal punto di vista della reiscrizione del tempo fenomenologico sul tempo cosmico; abbiamo visto in tale nuova iscrizione la congiunzione di una relazione causale, sul piano fisico, e di una relazione di significanza, sul piano semiologico; abbiamo potuto chiamarlo un *effetto-segno*. Con questo non abbiamo per nulla ritenuto di esaurire il fenomeno della traccia. Sospinti da un testo di Lévinas, abbiamo concluso la nostra meditazione con una nota volutamente enigmatica. La traccia, abbiamo detto, significa senza fare apparire. È a questo punto che l'analisi della rappresentanza interviene: l'aporia della traccia come '*ciò che*

vale per' il passato trova nel 'veder come' una parziale via d'uscita. Questa articolazione risulta da ciò che l'analisi della rappresentanza, presa globalmente nei suoi tre momenti—Medesimo, Altro, Analogo—aggiunge alla problematica della reiscrizione del tempo fenomenologico sul tempo cosmico quella della distanza temporale. Ma non l'aggiunge dall'esterno, perché in ultima analisi, la distanza temporale è ciò che la traccia dispiega, percorre, attraversa. La relazione di rappresentanza non fa che *esplicitare* questa traversata del tempo mediante la traccia. Più precisamente, esplicita la struttura dialettica della traversata che converte l'estensione spaziale in mediazione.

Se, per terminare, portiamo il nostro sguardo in avanti, verso il processo di totalizzazione al quale dedicheremo le analisi che seguono, indoviniamo perché l'esplorazione non poteva essere che incompiuta, incompiuta perché astratta. Come abbiamo imparato dalla fenomenologia, e in particolare quella di Heidegger, il passato separato dalla dialettica tra futuro, passato e presente resta una astrazione. Ecco perché il capitolo che concludiamo rappresenta soltanto un tentativo per meglio pensare ciò che resta *enigmatico* nel carattere passato del passato in quanto tale. Collocandola successivamente sotto i 'grandi generi' del Medesimo, dell'Altro e dell'Analogo, abbiamo quanto meno preservato anche il carattere misterioso del *debito* che, del maestro in intrighi, fa un servitore della memoria degli uomini del passato [43].

[43] La mia nozione di debito, applicata alla relazione con il passato storico, non manca di rapporti con la nozione che percorre l'intera opera di Michel de Certeau e che trova nel saggio conclusivo di *l'Ecriture de l'histoire* (Gallimard, Parigi 1975, pp. 312-358) una espressione sintetica. L'obiettivo sembra limitato: si tratta del rapporto di Freud con il suo popolo, il popolo ebreo, così come appare attraverso *Mosè e il Monoteismo*. Ma è l'intero destino della storiografia che si rivela, nella misura in cui, in quest'ultima opera, Freud si è avventurato sul terreno straniero degli storici, che diventa così il suo 'Egitto'. Diventando così 'Mosè egiziano', Freud ripete nel suo 'romanzo' storico il doppio rapporto di contestazione e di appartenenza, di *partenza* e di *debito*, che ormai caratterizza l'uomo ebreo. Se l'accento principale è posto da de Certeau sulla spossessione, sulla perdita del suolo natale, l'esilio in territorio straniero, è l'*obbligazione del debito* che dialettizza questa perdita e questo esilio, li trasforma in elaborazione del lutto e diviene l'inizio della scrittura e del libro, nell'impossibilità di un luogo proprio. « Debito e partenza » (p. 328) divengono così il « non-luogo di una morte che obbliga » (p. 329). Congiungendo così il debito alla perdita, M. de Certeau mette più di quanto non faccia io, l'accento sulla « tradizione di una morte » (p. 331), ma non sottolinea abbastanza, a mio avviso, il carattere positivo della *vita-essendo-stata*, in forza del quale carattere la vita è anche l'eredità di potenzialità *vive*. Mi ritrovo con M. de Certeau quando

includo l'*alterità* nel debito stesso: la perdita è certamente una figura dell'alterità. Che la scrittura della storia faccia più che ingannare la morte, già lo lascia intendere l'accostamento tra restituzione del debito e ritorno del rimosso, nel senso psicanalitico del termine. Non si dirà mai abbastanza che i morti, di cui la storia porta il lutto, sono stati dei vivi. Vedremo, in occasione di una riflessione sulla tradizione, come l'*aspettazione* rivolta verso il futuro e la destituzione dell'intero storico ad opera del presente *intempestivo,* dialettizzino il debito, così come il debito dialettizza la perdita.

Capitolo quarto
MONDO DEL TESTO E MONDO DEL LETTORE

Faremo un nuovo passo in direzione del punto in cui si incrociano il tempo della finzione e il tempo della storia, chiedendoci che cosa, sul versante della finzione, può essere considerata come la contropartita di quello che, sul versante della storia, si presenta come passato 'reale'. Il problema sarebbe non soltanto insolubile ma privo di senso se venisse posto nei termini tradizionali della referenza. In effetti, solo lo storico può, parlando in termini assoluti, dire che si riferisce a qualche cosa di 'reale', nel senso che ciò di cui parla ha potuto essere osservato dai testimoni del passato. Diversamente i personaggi del romanziere sono semplicemente 'irreali'; 'irreale' è altresì l'esperienza descritta dalla finzione. Tra 'realtà del passato' e 'irrealtà della finzione', la dissimmetria è totale.

Abbiamo già preso le distanze, una prima volta, da tale posizione del problema, mettendo in questione il concetto di 'realtà' applicato al passato. Dire che un certo avvenimento riferito dallo storico ha potuto essere osservato da testimoni del passato non risolve nulla: l'enigma rappresentato dalla dimensione di passato è semplicemente dislocato dall'avvenimento riferito alla testimonianza che lo riferisce. L'*esser-stato* fa problema nella misura in cui non è osservabile, sia che si tratti dell'esser stato dell'avvenimento o dell'essere stato della testimonianza. La dimensione di passato di una osservazione al passato non è a sua volta osservabile, ma memorabile. È proprio per risolvere questo enigma che abbiamo elaborato la nozione di rappresentanza o di luogotenenza, significando in tal modo che le costruzioni della storia hanno l'ambizione

di essere ricostruzioni che rispondono al bisogno di un *faccia a faccia*. Inoltre, tra la funzione di rappresentanza e la nozione di faccia a faccia che ne è il correlato, abbiamo colto una relazione di debito, che pone gli uomini del presente di fronte al compito di restituire agli uomini del passato—ai morti—il loro dovuto. Che tale categoria di rappresentanza o di luogotenenza—rafforzata dal sentimento del debito—sia finalmente irriducibile a quella di referenza, così come funziona nel linguaggio di osservazione ed entro una logica di tipo estensionale, viene confermato dalla struttura essenzialmente dialettica della categoria di rappresentanza; rappresentanza, abbiamo detto, significa volta a volta, riduzione al Medesimo, riconoscimento di Alterità, apprensione analogizzante.

Questa critica del concetto ingenuo di 'realtà' applicata alla dimensione passata del passato richiede una critica simmetrica del concetto non meno ingenuo di 'irrealtà' applicata alle proiezioni della finzione. La funzione di rappresentanza o di luogotenenza ha il proprio parallelo nella funzione della finzione che possiamo indicare al tempo stesso come *rivelante* e *trasformante* nei confronti della pratica quotidiana; rivelante, nel senso che porta alla luce degli aspetti nascosti, ma già disegnati nel vivo della nostra esperienza di prassi; trasformante, nel senso che una vita così esaminata è una vita cambiata, una vita altra. Tocchiamo qui il punto in cui scoprire e inventare sono inseparabili. Il punto, quindi, in cui la nozione di referenza non funziona più e nemmeno quella di ridescrizione. Il punto in cui, per significare qualche cosa come una referenza produttrice nel senso in cui Kant parla di immaginazione produttrice, la problematica della rifigurazione deve definitivamente affrancarsi dal vocabolario della referenza.

Il parallelismo tra la funzione di rappresentanza della conoscenza del passato e la funzione parallela della finzione ci svela il suo segreto solo a prezzo di una revisione del concetto di irrealtà tanto netta quanto quella di realtà del passato.

Prendendo le distanze dal vocabolario della referenza, adottiamo quello dell'*applicazione*, ripreso dalla tradizione ermeneutica e rivalutato da H.-G. Gadamer in *Verità e Metodo*. Da quest'ultimo abbiamo appreso che l'applicazione non è una appendice contingente aggiunta alla comprensione e alla spiegazione, bensì una parte organica di qualsiasi progetto ermeneutico [2]. Ma il problema dell'applicazione—al quale preferi-

[1] H.-G. Gadamer fa volentieri riferimento alla distinzione, ereditata dall'ermeneutica biblica nel periodo del pietismo, *subtilitas comprehendi, subtilitas explicandi,*

sco dare il nome di appropriazione [2]—è ben lontano dal costituire un problema semplice. E nemmeno è più aperto ad una soluzione diretta rispetto al problema della rappresentanza del passato, del quale è la contropartita nell'ordine della finzione. Ha una propria dialettica che, pur senza ripetere esattamente quella del faccia a faccia della relazione di rappresentanza, solleva analoghe perplessità. In effetti, è solo grazie alla mediazione della *lettura* che l'opera letteraria raggiunge la significanza completa, che sarebbe per la finzione quello che la rappresentanza è per la storia.

Perché questa mediazione della lettura? Per la ragione che abbiamo percorso soltanto la metà del cammino sulla via dell'applicazione introducendo, alla fine della terza parte, la nozione di mondo del testo, implicata in ogni esperienza temporale di finzione. Certo, adottando così, come ne *La Metafora viva*, la tesi secondo la quale l'opera letteraria si trascende in direzione di un mondo, abbiamo sottratto il testo letterario alla chiusura che gli impone—peraltro a buon diritto—l'analisi delle sue strutture immanenti. Abbiamo potuto dire, in tale occasione, che il *mondo* del testo segnava l'*apertura* del testo sulla sua 'esteriorità' sul suo 'altro', nella misura in cui il mondo del testo costituisce, in rapporto alla struttura 'interna' del testo una prospettiva intenzionale assolutamente originale. Ma bisogna riconoscere che, prescindendo dalla lettura, il mondo del testo resta una trascendenza nell'immanenza. Il suo statuto ontologico resta come sospeso, eccedente rispetto alla struttura, in attesa di lettura. È soltanto *nella* lettura che il dinamismo di configurazione compie il proprio percorso. Ed è *al di là* della lettura, nell'agire effettivo, reso istruito dalle opere ricevute, che la configurazione del testo si tramuta in rifigurazione [3]. Ritroviamo così la formula con la quale abbiamo definito *mimesis* III nel primo volume: quest'ultima, dicevamo, segna l'intersezione tra il mondo del testo e il mondo dell'uditore o del lettore, l'intersezione quindi tra mondo configurato mediante il poema e mondo entro il quale l'azione effettiva si dispiega e dispiega la propria speci-

subtilitas applicandi. Tutte e tre *insieme* costituiscono l'interpretazione. È in un senso analogo che parlo dell'arco ermeneutico che si innalza dalla vita, attraversa l'opera letteraria e ritorna alla vita. L'applicazione costituisce l'ultimo segmento di questo arco integrale.

[2] Cfr. il mio saggio « Appropriation », in P. Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences* (a cura di John V. Thompson) Cambridge University Press, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1981.

[3] Ritorneremo in sede di conclusione sulla distinzione tra il 'dentro' e l'"al di là' della lettura.

fica temporalità [4]. Il significato dell'opera di finzione procede da questa intersezione.

Tale ricorso alla mediazione della lettura segna la differenza più netta tra questo lavoro e *La Metafora viva*. In questa mia opera precedente, avevo creduto di poter conservare il vocabolario della referenza, caratterizzata come ridescrizione del lavoro poetico nel vivo dell'esperienza quotidiana, al tempo stesso avevo attribuito al poema stesso il potere di trasformare la vita, grazie ad una sorta di corto-circuito operato tra il *vedere-come...*, tipico dell'enunciato metaforico, e l'*essere-come...*, correlato ontologico di quest'ultimo. E siccome il racconto di finzione può essere considerato come un caso particolare di discorso poetico, si sarebbe tentati di operare il medesimo corto-circuito tra vedere-come... e essere-come... sul piano della narratività. Questa soluzione semplice del vecchio problema della referenza sul piano della finzione, sembrerebbe incoraggiata dal fatto che l'azione possiede già, grazie alle mediazioni simboliche che l'esprimono a livello primario di *mimesis* I, una leggibilità di primo grado. Si potrebbe pensare, per conseguenza, che la sola mediazione richiesta tra la pre-significazione di *mimesis* I e la sovra-significazione di *mimesis* III è quella che produce la configurazione narrativa in virtù del suo solo dinamismo interno. Una riflessione più precisa sulla nozione di mondo del testo e una caratterizzazione più esatta del suo statuto di trascendenza nell'immanenza mi hanno convinto che il passaggio dalla configurazione alla rifigurazione esigeva il confronto tra due mondi, il mondo di finzione del testo e il mondo reale del lettore. Il fenomeno della lettura diventava così il mediatore necessario della rifigurazione.

È da questo fenomeno di lettura, del quale abbiamo appena colto il ruolo strategico nell'operazione di rifigurazione, che dobbiamo ora ricavare la struttura dialettica, la quale risponde, *mutatis mutandis*, a quella di funzione di rappresentanza esercitata dal racconto storico nei confronti del passato 'reale'.

A quale disciplina fa riferimento una teoria della lettura? Alla poetica? Sì, nella misura in cui la *composizione* dell'opera regola la lettura; no, nella misura in cui altri fattori entrano in gioco, fattori che dipendono dal tipo di *comunicazione* che ha come suo punto di partenza l'autore, attraversa l'opera, per trovare il proprio punto di arrivo nel lettore. In effetti è dall'autore che prende le mosse la strategia di persuasio-

4 *Tempo e Racconto*, t. I, p. 117.

ne che ha come suo bersaglio il lettore. Il lettore risponde a questa strategia di persuasione, accompagnando la configurazione e appropriandosi della proposizione di mondo del testo.

Bisogna allora prendere in considerazione tre momenti, ai quali corrispondono tre discipline distinte ma vicine: 1) la strategia in quanto suscitata dall'autore e diretta verso il lettore; 2) l'iscrizione di tale strategia entro la configurazione letteraria; 3) la risposta del lettore considerato a sua volta sia come soggetto che legge, sia come pubblico ricettore.

Questo schema consente di fare un percorso rapido attraverso alcune teorie della lettura che noi disponiamo di proposito sul tragitto che dal polo dell'autore va verso quello del lettore, il quale è il mediatore ultimo tra configurazione e rifigurazione.

1. *Dalla poetica alla retorica*

Al primo stadio del nostro percorso, la strategia è quindi considerata dal punto di vista dell'autore che la conduce. La teoria della lettura cade quindi nel campo della retorica, nella misura in cui la retorica si occupa dell'arte con la quale l'oratore mira a convincere il suo uditorio. Più precisamente, per noi, come sappiamo da Aristotele, essa ricade nel campo di una *retorica della finzione*, nel senso che a questo termine ha dato Wayne Booth nella sua opera classica [5]. Ma emerge immediatamente una obiezione: reintroducendo l'autore nel campo della teoria lettera-

[5] Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction*, University of Chicago Press 1961. Una seconda edizione arricchita di una importante postfazione, è stata pubblicata dal medesimo editore nel 1983. L'opera, si legge nella prefazione, ha come oggetto « i mezzi di cui dispone l'autore per prendere il controllo del suo lettore ». E più avanti: « Il mio studio riguarda la tecnica della finzione non didattica, la finzione vista dal punto di vista dell'arte di comunicare con dei lettori; in una parola riguarda i dispositivi retorici di cui può servirsi l'autore di epopee, di romanzi, di novelle, dal momento in cui tenta, più o meno coscientemente, di imporre il suo mondo di finzione al suo lettore » (*ibid.*). La psicografia non manca comunque di valide ragioni: resta un problema reale concernente la psicologia della creazione, quello di comprendere perché e come un autore reale adotti questo o quel travestimento, questa o quella maschera, in una parola assuma un *second self* che fa di lui un « autore implicato ». Resta il problema delle relazioni complesse tra l'autore reale e le differenti versioni ufficiali che egli dà di se stesso (*op. cit.*, p. 71). Si trova ne *La Poetique du récit*, sopra citata, una traduzione francese, ripresa da *Poétique* IV, 1970, di un saggio di Wayne Booth contemporaneo di *Rhetoric of Fiction* (apparso originariamente in *Essays in Creation*, XI, 1961), sotto il titolo « Distance et point de

ria, rinunciamo forse alla tesi dell'autonomia semantica del testo e facciamo ritorno ad una psicografia oggi superata? Niente affatto, anzitutto la tesi dell'autonomia semantica del testo vale solo per una analisi strutturale che metta tra parentesi la strategia di persuasione che attraversa le operazioni che dipendono da una poetica pura; togliere questa parentesi, vuol dire necessariamente farsi carico di colui che fomenta la strategia di persuasione, cioè l'autore. Inoltre, la retorica sfugge all'obiezione di ricaduta nell'*intentional fallacy*, e più in generale di confusione con una psicologia d'autore, nella misura in cui essa mette l'accento non sul processo presunto di creazione dell'opera, bensì sulle tecniche con le quali un'opera si rende *comunicabile*. Ora, queste tecniche possono essere reperite all'interno dell'opera stessa. Ne deriva che il solo tipo di autore la cui autorità sia in gioco non è l'autore reale, oggetto di biografia, bensì l'*autore implicato*. È lui che prende l'iniziativa della prova di forza che soggiace al rapporto tra scrittura e lettura.

Prima di entrare in questa arena, voglio ricordare la convenzione a livello di vocabolario che ho adottato introducendo le nozioni di punto di vista e di voce narrativa nel volume precedente, al termine delle analisi dedicate ai 'Giochi con il tempo'. Mi sono fatto carico di tali nozioni solo nella misura in cui esse contribuivano all'intelligenza della *composizione* narrativa in quanto tale, prescindendo dalla loro incidenza sulla *comunicazione* dell'opera. Ora, la nozione di autore implicato appartiene alla problematica della comunicazione, nella misura in cui è intimamente legata ad una retorica della persuasione. Consapevole del carattere astratto di tale distinzione, ho sottolineato, al momento opportuno, il ruolo di transizione esercitato dalla nozione di voce narrativa: è tale voce, dicevamo, che offre il testo alla lettura. A chi, se non al lettore virtuale dell'opera? È quindi con piena conoscenza di causa che ho ignorato la nozione di autore implicato quando ho parlato del punto di vista e della voce narrativa, e che ne sottolineo ora il legame con le strategie di persuasione che dipendono da una retorica della finzione, senza altra allusione alle nozioni di voce narrativa e di punto di vista dalle quali essa è evidentemente inseparabile.

Ricollocata nel contesto della comunicazione alla quale appartiene, la categoria di autore implicato presenta questo vantaggio notevole di sfuggire a talune inutili discussioni le quali occultano il principale significa-

vue » (*op. cit.*, pp. 85-112). L'espressione *Implied author* viene lì tradotta con *auteur implicite*. Ho preferito *auteur impliqué* (dentro e mediante l'opera).

to di una retorica della finzione. Così, non attribuiremo una eccessiva originalità agli sforzi del romanziere moderno per rendersi invisibile—a differenza dei suoi predecessori, propensi ad intervenire senza scrupoli nel racconto—come se il romanzo fosse diventato improvvisamente senza autore; la scomparsa dell'autore è una tecnica retorica insieme ad altre; essa fa parte del dispositivo di travestimenti e di maschere di cui l'autore reale si serve per trasformarsi in autore implicato[6]. Bisogna dire la stessa cosa del diritto che l'autore si attribuisce di descrivere l'interno delle anime, interno che, nella vita che chiamiamo reale, è oggetto di difficile inferenza; questo diritto fa parte del patto di fiducia di cui si parlerà più avanti[7]. Al tempo stesso, che l'autore scelga l'uno o l'altro angolo di visuale[8], si tratta ogni volta dell'esercizio di un artificio che occorre rapportare al diritto esorbitante che il lettore concede all'autore. Il romanziere non scompare per il fatto d'essersi sforzato di 'mostrare', piuttosto che 'informare e insegnare'. L'abbiamo già detto a proposito della ricerca del verisimile nel romanzo realista, e più ancora nel romanzo naturalista[9], l'artificio proprio dell'operazione narrativa, non solo non viene abolito, anzi è accresciuto dal lavoro col quale si cerca di simulare la presenza reale attraverso la scrittura. Per quanto tale simulazione sia opposta all'onniscienza del narratore, essa non tradisce affatto una minore padronanza delle tecniche retoriche. La pretesa fedeltà alla vita non fa che nascondere la sottigliezza delle manovre con le quali l'opera comanda, sul versante dell'autore, l'"intensità di illusione' auspicata da Henry James. La retorica della dissimulazione, questo vertice della retorica della finzione, non deve ingannare il critico, anche se può ingannare il lettore. Il colmo della dissimulazione sarebbe se la finzione

6 « Per quanto l'autore possa in una certa misura scegliere i suoi travestimenti, non può mai scegliere di scomparire del tutto » (p. 20).

7 Il realismo della soggettività è solo apparentemente opposto al realismo naturalista. In quanto realismo, dipende come il suo contrario dalla medesima retorica, destinata alla scomparsa apparente dell'autore.

8 Jean Pouillon, *Temps et Roman*, Gallimard, Parigi 1946.

9 A questo proposito, la polemica di Sartre contro Mauriac sembra davvero vana. Sostenendo il realismo bruto della soggettività, il romanziere si considera alla stregua di Dio così come il narratore onnisciente. Sartre sottovaluta moltissimo il contratto tacito che conferisce al romanziere il diritto di conoscere ciò di cui comincia a scrivere. È forse una delle clausole di questo contratto che il romanziere non conosca tutto, o non si riconosca il diritto di conoscere l'anima di un personaggio se non nella visione che un altro ne ha; ma il salto da un punto di vista all'altro resta un privilegio considerevole, paragonato alle risorse della conoscenza d'altri nella vita cosiddetta 'reale'.

risultasse come qualcosa che non è mai stato scritto [10]. I procedimenti retorici mediante i quali l'autore sacrifica la sua presenza consistono precisamente nel dissimulare l'artificio grazie alla verisimiglianza di una storia che sembra raccontarsi da sola e che lascia parlare la vita, che si indichi con questo nome la realtà sociale, il comportamento individuale o il flusso di coscienza [11].

La breve discussione dei malintesi che la categoria dell'autore implicato permette di dissipare sottolinea il ruolo proprio di tale categoria entro una teoria inglobante della lettura. Il lettore ne avverte il ruolo nella misura in cui apprende intuitivamente l'opera come una totalità unificata.

Spontaneamente non rapporta soltanto questa unificazione alle regole di composizione, ma alle scelte e alle norme che fanno precisamente del testo l'opera di un enunciatore, quindi un'opera prodotta da una persona e non dalla natura.

Accosterei volentieri il ruolo unificatore intuitivamente assegnato dal lettore all'autore implicato, alla nozione di stile proposta da G. Granger nel suo *Essai d'une philosophie du style*. Se si considera un'opera come la soluzione di un problema, frutto a sua volta dei precedenti risultati nell'ambito della scienza così come in quello dell'arte, si può chiamare stile l'adeguazione tra la singolarità della soluzione che costituisce per se stessa l'opera e la singolarità della congiuntura di crisi, così come il pensatore o l'artista l'ha appresa. Tale singolarità della soluzione, che risponde alla singolarità del problema, può ricevere un nome proprio, quello dell'autore. Così si parla del teorema di Boole, così come di un quadro di Cézanne. Nominare l'opera mediante il suo autore non implica alcuna congettura circa la psicologia dell'invenzione o della scoperta,

10 « Che un romanziere impersonale si nasconda dietro un unico narratore o un unico osservatore, o dietro i punti di vista molteplici di *Ulysse* o di *As I Lay Dying*, o sotto le superfici obbiettive di *The Awkward Age* o di *Compton-Burnett's Parents and Children*, la voce dell'autore non è mai ridotta al silenzio. Infatti, è in parte grazie ad essa che noi leggiamo delle finzioni... » (p. 60).

11 Ancora una volta, queste considerazioni non ripropongono una psicologia d'autore; è l'autore implicato che il lettore distingue nei segni del testo: « È una inferenza che compiamo a titolo di versione ideale, letteraria, immaginata, dell'individuo reale; si riconduce alla somma delle proprie scelte » (p. 75). Questo *second self* è la creazione dell'opera. L'autore crea una immagine di se stesso, così come di me, il suo lettore. Noto, a questo proposito che la lingua francese non ha un termine corretto per tradurre *self*. Come tradurre questa notazione di Wayne Booth che il lettore crea due *selves*: l'autore e il lettore (p. 138)?

quindi nessuna asserzione circa l'intenzione presunta dell'inventore, ma la singolarità della risoluzione di un problema. Tale accostamento rafforza i titoli della categoria dell'autore implicato perché possa figurare in una retorica della finzione.

La nozione connessa di *narratore degno di fiducia* (*reliable*) o *non degno di fiducia* (*unreliable*), verso la quale ci volgiamo ora, è una nozione di tutto rilievo [12]. Introduce infatti nel patto di lettura una nota di fiducia che corregge la violenza nascosta in qualsiasi strategia di persuasione. La questione di '*reliability*' è per il racconto di finzione quello che la prova documentaria è per la storiografia. È proprio per il fatto che il romanziere non dispone di prove materiali da fornire che domanda al lettore di accordargli, non solo il diritto di sapere ciò che egli racconta o mostra, ma di suggerire un apprezzamento, una valutazione dei suoi principali personaggi. Non è forse una analoga valutazione che permetteva ad Aristotele di classificare la tragedia e la commedia in funzione di personaggi 'migliori' o 'meno buoni' rispetto a noi e soprattutto di conferire all'*hamartia*—la colpa terribile—dell'eroe tutta la sua potenza emozionale, nella misura in cui la colpa tragica deve restare quella di personaggi di qualità e non di individui mediocri, cattivi o perversi?

Perché ora applicare tale categoria al narratore piuttosto che all'autore implicato? Nel ricco repertorio delle forme adottate dalla voce dell'autore, il narratore si distingue dall'autore implicato ogni volta che è drammatizzato per se stesso. Così, è il saggio sconosciuto che dice che Giobbe è un uomo 'giusto'; è il coro tragico che pronuncia le parole sublimi del timore e della pietà; è il folle che dice ciò che l'autore pensa tra sè; è un personaggio testimone, eventualmente un buffone che lascia trapelare il punto di vista del narratore a proposito del proprio racconto, ecc. C'è sempre un autore implicato; la favola è raccontata da qualcuno; non c'è sempre un narratore distinto; ma quando è il caso, condivide il privilegio dell'autore implicato che, senza andare sempre fino all'onniscienza, ha sempre il potere di accedere alla conoscenza d'altri dall'interno; questo privilegio fa parte dei suoi poteri retorici di cui l'autore implicato è investito, in virtù del tacito patto tra l'autore e il letto-

[12] Fin dalle prime pagine di *The Rhetoric of Fiction*, si dice che è uno dei procedimenti più palesemente artificiali della finzione quello di insinuarsi sotto la superficie dell'azione « per accedere ad una visione degna di fiducia dello spirito e del cuore del personaggio in questione » (p. 3). Booth definisce così questa categoria: « Ho chiamato degno di fiducia (*reliable*) un narratore che parla o agisce in accordo con le regole dell'opera » (p. 159).

re. Il grado al quale il narratore è degno di fiducia è una delle clausole di questo patto di lettura. Quanto alla responsabilità del lettore, essa è un'altra clausola del medesimo patto. In effetti, nella misura in cui la creazione di un narratore drammatizzato, degno o meno di fiducia, permette di fare variare la distanza tra l'autore implicato e i suoi personaggi, un grado di complessità è immediatamente indotto nel lettore, complessità che è la sorgente della sua libertà di fronte all'autorità che la finzione riceve dal suo autore.

Il caso del narratore *non degno di fiducia* è particolarmente interessante dal punto di vista dell'appello alla libertà e alla responsabilità del lettore. Il suo ruolo è, a questo proposito, meno perverso di quanto lo rappresenti Wayne Booth [13]. A differenza del narratore degno di fiducia,

[13] Secondo Wayne Booth, un racconto nel quale la voce dell'autore implicato non si lascia più distinguere, dove il punto di vista si disloca continuamente, e dove diventa impossibile identificare i narratori degni di fiducia, un tale racconto crea una visione confusa che getta i suoi lettori nella confusione. Dopo aver lodato Proust per avere orientato il suo lettore verso una illuminazione senza equivoco, nella quale l'autore, il narratore il lettore si ricongiungono intellettualmente, Booth non nasconde le sue reticenze nei confronti della strategia adoperata da Camus ne *La Chute*: gli sembra che il narratore coinvolga il suo lettore nel crollo spirituale di Clamence. Booth ha ragione di sottolineare il prezzo sempre più elevato che deve essere pagato da una narrazione privata dei consigli di un narratore degno di fiducia. Può avere buoni motivi per temere che un lettore gettato nella confusione, mistificato, vilipeso « fino a perder terreno » sia insidiosamente invitato a rinunciare al compito assegnato alla narrazione da Erich Auerbach: quello di conferire significazione e ordine alle nostre vite (citato in *op. cit.*, p. 317). Il pericolo è in effetti che la persuasione ceda il posto alla seduzione della perversità. È il problema posto da quelle « seducenti canaglie » che sono i narratori di una buona parte della letteratura contemporanea. Soprattutto, Booth ha ragione di sottolineare, contro ogni forma di estetica che pretenda d'essere neutra, che la visione dei personaggi, comunicata e imposta al lettore, ha degli aspetti non soltanto psicologici ed estetici, ma sociali e morali. Tutta la polemica centrata sul narratore non degno di fiducia mostra chiaramente che la retorica dell'imparzialità, dell'impassibilità, nasconde un impegno nascosto capace di sedurre il lettore e di fargli condividere, per esempio, un interesse ironico per la sorte di un personaggio apparentemente condannato alla distruzione di se stesso. Booth può, per conseguenza, temere che una gran parte della letteratura contemporanea si perda in una impresa di demoralizzazione tanto più efficace quanto maggiore il ricorso da parte della retorica della persuasione ad una strategia più dissimulata. Ci si può chiedere, in ogni caso, chi sia giudice di ciò che in ultima analisi è dannoso. Se è vero che il ridicolo e l'odioso del processo di *Madame Bovary* non giustificano *a contrario* ogni tipo di insulto a quel minimo di consenso etico senza del quale nessuna comunità potrebbe sopravvivere, è altrettanto vero che anche la più perniciosa, la più perversa impresa di seduzione (quella

che assicura il suo lettore che non intraprende il viaggio della lettura con vane speranze e falsi timori riguardanti non soltanto i fatti riportati, ma anche le valutazioni esplicite o implicite dei personaggi, il narratore indegno di fiducia manca a queste attese lasciando il lettore nell'incertezza sul punto di sapere dove vuole finalmente arrivare. In tal modo il romanzo moderno eserciterà tanto meglio la sua funzione di critica della morale convenzionale, eventualmente la sua funzione di provocazione e di insulto, quanto più il narratore sarà sospettoso e l'autore defilato, infatti questi due espedienti della retorica di dissimulazione si rafforzano reciprocamente. A questo proposito non condivido la severità di Wayne Booth nei confronti del narratore equivoco che coltiva la lettura contemporanea. Un narratore completamente degno di fiducia, come lo era il romanziere del XVIII secolo, tanto pronto ad intervenire e a condurre il suo lettore per mano, non dispensa forse quest'ultimo da qualsiasi distanza emozionale nei confronti dei personaggi e delle loro avventure? Al contrario, un lettore disorientato, come può essere quello de *La Montagna incantata,* messo fuori strada da un narratore ironico, non è forse maggiormente chiamato a riflettere? Perché non schierarci a favore di quella che Henry James chiamava in *The Art of the Novel* (pp. 153-154), la « visione inquieta » di un personaggio, « riflessa nella visione ugualmente inquieta di un osservatore »? L'argomentazione secondo la quale la narrazione impersonale è più astuta di un'altra non può condurre alla conclusione che una tale narrazione domanda precisamente una attiva decifrazione della stessa '*unreliability*'?

Che la letteratura moderna sia *pericolosa* è un dato incontestabile. L'unica risposta degna della critica che essa stessa solleva e di cui Wayne Booth è uno dei rappresentanti più stimabili, è che questa letteratura velenosa esige un nuovo tipo di lettore: un lettore che *risponde* [14].

per esempio che conferisse riconoscimento all'avvilimento della donna, alla crudeltà e alla tortura, alla discriminazione razziale, o quella che favorisse il disimpegno, la derisione, il relativismo etico, con l'esclusione di ogni trasvalutazione, così come di qualsiasi rafforzamento di valori) può, al limite, rivestire sul piano dell'immaginario una funzione *etica*: quella del *distanziamento.*

[14] Ecco perché Wayne Booth non può che nutrire diffidenza nei confronti degli autori generatori di confusione. Tutta la sua ammirazione è riservata ai creatori, non soltanto di chiarezza, ma di valori universalmente apprezzabili. Si vedrà la risposta di Wayne Booth ai suoi critici, nella postfazione alla seconda edizione di *The Rhetoric of Fiction*: « The Rhetoric in Fiction and Fiction as Rhetoric: Twenty- One Years Later » (401-457). In un altro saggio: « The Way I loved George Eliot. Friendship with Books as a neglected Metaphor », *Kenyon Riview,*

È a questo proposito che una retorica della finzione centrata sull'autore rivela il proprio limite: essa conosce solo una iniziativa, quella di un autore avido di comunicare la sua visione delle cose [15]. A tale proposito, l'affermazione secondo la quale l'autore crea i propri lettori [16] sembra carente di una contropartita dialettica. Forse la funzione più corrosiva della letteratura è quella di contribuire a fare apparire un lettore di nuovo genere, un lettore a sua volta *sospettoso*, perché la lettura smette d'essere un viaggio fiducioso fatto in compagnia di un narratore degno di fiducia, ma diviene una lotta con l'autore implicato, una lotta che lo riconduce a lui stesso.

2. *La retorica tra il testo e il suo lettore*

L'immagine di una lotta tra il lettore e il narratore indegno di fiducia, immagine con la quale abbiamo concluso la precedente discussione, farebbe facilmente credere che la lettura si aggiunge al testo come un *complemento* che può anche mancare. Dopo tutto, le biblioteche sono piene di libri non letti, la cui configurazione è comunque ben disegnata, ma che non rifigurano niente. Le nostre precedenti analisi dovrebbero bastare a dissipare questa illusione: senza lettore che lo accompagna, non c'è affatto atto configurante operante nel testo; e senza lettore che se l'appropri, non c'è affatto mondo dispiegato dinanzi al testo. Eppure continuamente rinasce l'illusione secondo la quale il testo sarebbe strutturato in sè e per sè e che la lettura sopraggiunge al testo come un avvenimento estrinseco e contingente. Per demolire questa suggestione te-

II, 2, 1980, pp. 4-27, Wayne Booth introduce nella relazione dialogale tra il testo e il lettore il modello dell'amicizia che trova nell'etica aristotelica. Riprende così H. Marrou, che parla del rapporto dello storico con gli uomini del passato. Anche la lettura, secondo Wayne Booth, può ricevere un arricchimento da questa ripresa di una virtù tanto celebrata dagli Antichi.

15 « Lo scrittore dovrebbe preoccuparsi meno di sapere se i suoi *narratori* sono realisti che di sapere se l'*immagine che egli crea di se stesso* il suo autore implicato, è qualcuno che i suoi lettori più intelligenti e perspicaci possono ammirare » (p. 395). « Quando le azioni umane sono erette in opere d'arte, la forma assunta non può essere dissociata dai significati umani, compresi i giudizi morali, che sono impliciti dal momento in cui degli esseri umani agiscono » (p. 397).

16 « L'autore fa i suoi lettori... Se li fa bene, ovvero se fa loro vedere ciò che non hanno mai visto prima, li introduce in un nuovo ordine di percezione e di esperienza, trova la sua ricompensa proprio in questi lettori che ha creato » (p. 398).

nace, può essere strategicamente utile volgersi verso alcuni testi esemplari che teorizzano la loro propria lettura. È la via scelta da Michel Charles nella sua opera *Rhétorique de la lecture* [17].

La scelta di questo titolo è significativa: non si tratta di retorica della finzione, esercitata dall'autore implicato, bensì di una retorica della lettura, oscillante tra il testo e il suo lettore. È ancora una retorica, nella misura in cui i suoi stratagemmi sono inscritti nel testo e in cui il lettore è a sua volta in qualche modo costruito dentro e grazie al testo.

Non è indifferente che l'opera inizi con l'interpretazione della prima strofa dei *Chants de Maldoror*; le scelte di fronte alle quali il lettore è posto dall'autore stesso—arretrare o traversare il libro, perdersi o meno nella lettura, essere divorato dal testo o assaporarlo—sono anch'esse prescritte dal testo. Il lettore è forse reso libero, ma le scelte di lettura sono già codificate [18]. La violenza di Lautréamont, ci viene detto, consiste nel *leggere al posto* del lettore. Meglio, una particolare situazione di lettura viene istituita, dove l'abolizione della distinzione tra leggere e essere letto equivale a prescrivere l'"illeggibile' (p. 13).

Il secondo testo scelto, il « Prologo » di *Gargantua*, è, a sua volta, considerato come « una meccanica per produrre sensi » (p. 33) [19]. Con

[17] Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Ed. du Seuil, Parigi 1977. « Si tratta di esaminare come un testo espone, o teorizza, esplicitamente o no, la lettura che ne facciamo o che possiamo farne: come ci lascia liberi (come ci *fa* liberi) o come ci condiziona » (p. 9). Non intendo ricavare dall'opera di M. Charles una teoria completa, dal momento che ha voluto preservare il carattere 'frammentario' della sua analisi della lettura, che coglie come un « oggetto massivo, enorme, onnipresente » (p. 10). I testi che prescrivono la loro lettura propria e, al limite, l'inscrivono nel loro proprio perimetro costituiscono una eccezione piuttosto che una regola. Ma questi testi sono come il caso-limite proposto da Wayne Booth del narratore assolutamente non degno di fiducia: questi casi-limite sollevano una riflessione che possiamo chiamare a sua volta al limite, una riflessione che ricava una analisi *esemplare* da casi *eccezionali*. L'autore procede a questa legittima estrapolazione quando enunciare come « un fatto essenziale [che] la lettura fa parte del testo, vi è inscritta » (p. 9).

[18] Circa le oscillazioni tra lettura e lettore, cfr. pp. 24-25 (*Remarque* III): la teoria della lettura non sfugge alla retorica, « nella misura in cui presuppone che la lettura trasformi il suo lettore e nella misura in cui regola tale trasformazione » (p. 25). La retorica, in questo contesto, non è già più quella del testo, ma quella dell'attività critica.

[19] Tra lettura e lettore la frontiera è permeabile: « Al punto in cui siamo, il lettore è responsabile di questa lettura dotta che ci ha descritto, tanto bene che l'opposizione ora è tra la leggerezza dello scrittore e la gravità della lettura » (p. 48). Notazione compensata dalla seguente: « L'unione dei lettori e dell'autore è eviden-

questo Michel Charles intende quel tipo di logica grazie alla quale questo testo « 'costruisce' la libertà del lettore, ma al tempo stesso la limita » (p. 33). Il « Prologo », in effetti, ha questo di notevole che il rapporto del libro rispetto al suo lettore è costruito secondo il medesimo dispositivo metaforico adoperato per il rapporto tra lo scrittore e il suo libro: « la droga contenuta all'interno », « il coperchio di Silene » ripresi dai dialoghi socratici, l'« osso e il midollo » che il libro racchiude e offre perché sia scoperto e assaporato. La medesima « rapsodia metaforica » (pp. 33ss.) dove si può scoprire una ripresa della teoria medievale dei sensi molteplici della Scrittura e una ricapitolazione del dispositivo immaginifico platonico, della parabola erasmiana, della metaforica patristica, regge la referenza del testo a se stesso e il rapporto del lettore al testo. Il testo di Rabelais si impegna in tal modo a interpretare da sè le proprie referenze. Pure, l'ermeneutica elaborata nel « Prologo » è così rapsodica che i disegni dell'autore risultano impenetrabili e soverchiante la responsabilità del lettore.

Si potrebbe dire dei primi due esempi scelti da Michel Charles che le prescrizioni di lettura già inscritte nel testo sono così ambigue che a forza di disorientare il lettore esse lo liberano. Michel Charles è d'accordo: è compito della lettura, grazie al suo gioco di trasformazioni, rivelare l'incompiutezza del testo[20]. L'*efficacia* del testo, per conseguenza, non è diversa dalla sua *fragilità* (p. 91). E non vi è più incompatibilità tra una poetica che, secondo la definizione di Roman Jakobson, mette l'accento sull'orientamento del messaggio verso se stesso e una retorica del discorso efficace, quindi orientato verso il destinatario, dal momento che « il messaggio che ha in se stesso la propria finalità sempre *mette in questione* » (p. 78). Ad immagine di una poetica dell'opera aperta, la retorica della lettura rinuncia a erigersi in sistema normativo per farsi « sistema di domande possibili » (*Remarque* I, p. 118)[21].

temente un effetto del testo. Il libro presuppone una complicità che di fatto costruisce completamente » (p. 53). Ma leggiamo più avanti a proposito dell'appello del testo: « Viene così avviato un processo al termine del quale, inevitabilmente, il lettore (il perfetto lettore) sarà l'autore del libro » (p. 57). E più avanti: « Il Prologo ci descrive, descrive noi che lo leggiamo, ci descrive intenti a leggerlo » (p. 58).

20 « Il postulato del compimento dell'opera o della sua chiusura nasconde il processo di trasformazione regolata che costituisce il 'testo da leggere': l'opera chiusa è un'opera letta, che ha perduto al tempo stesso, ogni efficacia e ogni potere » (p. 61).

21 Dicendo così, M. Charles non si lascia deviare dalla sua tesi della lettura inscritta nel testo: « E supporre che la decisione sia libera, è (ancora) un effetto del

Gli ultimi testi scelti da Michel Charles aprono una prospettiva nuova: a forza di cercare « La lettura nel testo » (è il titolo della terza parte di *Rhétorique de la lecture*), quel che si trova è una scrittura che si lascia interpretare solo in funzione delle interpretazioni che essa dischiude. Contemporaneamente, la lettura che viene dischiusa è questa sconosciuta sulla quale la scrittura è messa in prospettiva [22]. Al limite, la struttura non è che un effetto di lettura: dopo tutto la stessa analisi strutturale non risulta forse da un lavoro di lettura? Ma allora, la formula iniziale—« la lettura fa parte del testo, vi è inscritta » (p. 9)—riveste un senso nuovo: la lettura non è più *ciò che* il testo prescrive è *ciò che* porta alla luce la struttura grazie all'interpretazione [23].

L'analisi dell'*Adolphe* di Benjamin Constant è particolarmente adeguata a questa dimostrazione, nella misura in cui l'autore finge di non essere altri che il lettore di un manoscritto ritrovato e dove, inoltre, le

testo » (p. 118). La nozione di effetto fa uscire dal testo, ma *nel* testo. È qui che vedo il limite dell'impresa di M. Charles: la sua teoria della lettura non arriva mai a emanciparsi da una teoria della scrittura, quando non vi fa ritorno esplicitamente come appare chiaro nella seconda parte, dove Genette, Paulhan, Dumarsais e Fontanier, Bernard Lamy, Claude Fleury, Cordomoy istruiscono un'arte di leggere totalmente implicata nell'arte di scrivere, di parlare, di argomentare, *a condizione che il disegno di persuadere vi resti percettibile.* « Non si tratta di fare in modo che il testo, la scrittura siano 'ricuperati' dalla retorica; si tratta di far vedere che una rilettura della retorica è possibile a partire dall'esperienza del testo, della scrittura » (p. 211). Certo, la prospettiva del destinatario definisce il punto di vista retorico e basta ad impedire che si dissolva nel punto di vista poetico; ma ciò che *costituisce* il destinatario non è qui preso in conto, nella misura in cui la *prospettiva* del destinatario è inscritta nel testo, è quella del testo. « Analizzare *la* struttura di *Adolpre*, vuol dire analizzare la relazione tra un testo e la sua interpretazione, dal momento che nessuno dei due elementi può essere isolato; la struttura non designa... un principio d'ordine preesistente nel testo, bensì la 'risposta' di un testo alla lettura » (p. 215). Qui la *Rhétorique de la lecture* di Michel Charles riprende l'*Esthétique de la réception* di Jauss di cui parleremo più avanti, nella misura in cui la *storia* della ricezione del testo si include entro una *nuova* ricezione, e in tal modo contribuisce al suo attuale significato.

22 È vero che Michel Charles si preoccupa di rileggere la retorica classica solo per sottolineare il limite di una retorica normativa, che pretenda di *controllare* gli effetti: « Una retorica che non si imponesse tale limite si 'convertirebbe' deliberatamente in 'arte di leggere', considerando il discorso in funzione delle interpretazioni possibili, e collocandolo in prospettiva su una incognita: la lettura futura » (p. 211).

23 La *Remarque* IV (p. 247) riprende la formula: « La lettura di un testo è segnata in questo testo ». Ma segue il correttivo: « La lettura è nel testo, ma non vi è scritta: ne è l'avvenire » (p. 247).

interpretazioni interne all'opera costituiscono altrettante letture virtuali: racconto, interpretazione e lettura tendono allora a sovrapporsi. La tesi raggiunge qui la sua massima forza proprio nel momento in cui si rovescia: la lettura è *nel* testo, ma la scrittura del testo anticipa le letture future. Al tempo stesso, il testo ritenuto prescrittivo della lettura, è colpito dalla stessa indeterminazione e dalla stessa incertezza che segna i lettori futuri.

Un analogo paradosso procede dallo studio di uno dei *Petits Poèmes en prose* di Baudelaire: « Le chien et le flacon »; da un lato il testo contiene il suo destinatario indiretto, il lettore, attraverso il suo destinatario diretto, il cane: il lettore è autenticamente nel testo e, in tale misura, questo testo è senza replica » (p. 251). Ma, al momento stesso in cui il testo sembra rinchiudersi sul lettore con un gesto terrorista, lo sdoppiamento dei destinatari riapre uno spazio di gioco che la rilettura può trasformare in uno spazio di libertà. Questa « riflessività della lettura » —dove percepisco un'eco di quella che con H.-R. Jauss chiamerò lettura riflettente—è ciò che permette all'*atto* di lettura di affrancarsi dalla lettura inscritta nel testo e di replicare al testo [24].

L'ultimo testo scelto da Michel Charles—*Quart Livre* di Rabelais—rafforza il paradosso; ancora una volta vediamo un autore prendere posizione in rapporto al suo testo e, così facendo, mettere in posizione le variabilità delle interpretazioni: « Tutto avviene come se il testo di Rabelais avesse *previsto* la lunga sfilata dei commentari, delle glosse e delle interpretazioni che si sono succedute » (p. 287). Ma, per contraccolpo, questa lunga sfilata fa del testo una « macchina per sfidare le interpretazioni » (p. 287).

Ritengo che proprio in questo paradosso stia il culmine della *Rhétorique de la lecture*. Da un lato, la tesi della « lettura nel testo », presa in termini assoluti, come domanda a più riprese l'autore, dà l'immagine non più di un lettore *manipolato*, così come sembrava esserlo il lettore sedotto e pervertito dal narratore indegno di fiducia descritto da Wayne Booth, ma di un lettore *terrorizzato* dal decreto della predestinazione della propria lettura. Dall'altra, la prospettiva di una lettura *infinita*, che, in modo interminabile, struttura il testo stesso che la prescrive, restituisce alla lettura una inquietante indeterminazione. Si comprende a poste-

[24] Evocando « la lettura *infinita* che fa dell'opera di Rabelais *un testo* » (p. 287), Michel Charles dichiara: « Una tipologia dei discorsi deve duplicarsi in una tipologia delle letture; una storia dei generi in una storia della lettura » (p. 287). È quello che faremo nelle pagine che seguono.

riori perché, fin dalle prime pagine della sua opera, Michel Charles ha dato una eguale possibilità e alla determinazione e alla libertà.

Nel campo delle teorie della lettura, questo paradosso colloca *Rhétorique de la lecture* in una posizione mediana, a metà strada di una analisi che fa cadere l'accento principale sul luogo d'origine della strategia di persuasione, vale a dire l'autore implicato, e di una analisi che istituisce l'atto di leggere come istanza suprema della lettura. La teoria della lettura, da questo momento, avrà finito di dipendere dalla retorica, per volgersi ad una fenomenologia o ad una ermeneutica [25].

3. *Fenomenologia ed estetica della lettura*

In una prospettiva puramente retorica, il lettore è, al limite, ad un tempo preda e vittima della strategia fomentata dall'autore implicato, e questo nella misura stessa in cui questa strategia è più dissimulata. Un'altra teoria della lettura è esatta, la quale metta l'accento sulla risposta del lettore, la sua risposta agli stratagemmi dell'autore implicato. La nuova componente di cui si arricchisce la poetica dipende allora da una 'estetica' piuttosto che da una 'retorica', se vogliamo restituire al termine di estetica l'ampiezza di senso che gli conferisce l'*aisthesis* greco, e dargli per tema l'esplorazione delle molteplici maniere in cui un'opera, agendo su un lettore, lo *segna*. Questo essere segnato ha questo di notevole che combina, in una esperienza di tipo particolare, una passività e una attività, che permettono di designare come *ricezione* del testo l'*azione* stessa del leggerlo.

Come è stato annunciato nella nostra prima parte [26], questa estetica complementare rispetto ad una poetica riveste a sua volta due forme differenti a seconda che si sottolinei con W. Iser, l'effetto prodotto sul let-

[25] Michel Charles al tempo stesso invita a compiere questo passo e lo proibisce: « Ci sono, in questo testo di Baudelaire, degli elementi il cui statuto retorico è *variabile*. Questa variabilità produce una *dinamica della lettura* » (p. 254). Non è questa dinamica della lettura che interessa qui Michel Charles, bensì il fatto che il gioco delle interpretazioni è ciò che finalmente costruisce il testo: « testo riflessivo che si ricostruisce sulle macerie della lettura » (p. 254). La riflessività della lettura ritorna nel testo. Ecco perché l'interesse per l'atto di lettura è finalmente sempre offuscato dall'interesse per la struttura derivata dalla lettura. In questo senso, la teoria della lettura resta una variante di una teoria della scrittura.

[26] *Tempo e Racconto*, t. I, p. 126.

tore individuale e la sua risposta[27] nel processo di lettura, oppure che si sottolinei con H.-R. Jauss, la risposta del pubblico al livello delle sue attese collettive. Queste due estetiche possono dare l'impressione di contrapporsi, nella misura in cui l'una tende verso una psicologia fenomenologica e l'altra tende a riformare la storia letteraria. Di fatto, esse si presuppongono reciprocamente: è da una parte attraverso il processo individuale di lettura che il testo rivela la sua 'struttura d'appello'; e dall'altra, è nella misura in cui il lettore partecipa alle attese sedimentate nel pubblico che viene costituito come lettore competente; l'atto di lettura diviene così un anello nella storia della ricezione di un'opera da parte del pubblico. La storia letteraria, rinnovata grazie all'estetica della ricezione, può così pretendere di includere la fenomenologia dell'atto di leggere.

È quindi legittimo cominciare da questa fenomenologia; è infatti qui che la retorica della persuasione trova il suo primo limite, trovandovi la sua prima replica. Se la retorica della persuasione si basa sulla coerenza, non certo dell'opera ma della strategia—aperta o dissimulata— dell'autore implicato, la fenomenologia prende come punto di partenza l'aspetto incompiuto del testo letterario, che Roman Ingarden è stato il primo a mettere in valore nelle sue due grandi opere[28].

Per Ingarden, un testo è incompiuto una prima volta nel senso che offre diverse 'vedute schematiche' che il lettore è chiamato a 'concretizzare'; con questo termine si deve intendere l'attività *creatrice di immagini* grazie alla quale il lettore si industria a *figurarsi* i personaggi e gli avvenimenti riferiti dal testo; è in rapporto a tale concretizzazione creatrice di immagini che l'opera presenta delle lacune, dei 'luoghi di indeterminazione'; per quanto siano articolate le 'vedute schematiche' proposte al lavoro di esecuzione, il testo è come una partitura musicale, suscettibile di differenti esecuzioni.

27 Wolfgang Iser, *The Implied Reader, Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora e Londra 1975, cap. XI, « The Reading Process: a Phenomenological Approach ». *Der Akt des Lesens, Theorie Ästhetischer Wirkung*, Wilhelm Fink, Monaco 1979. Un precedente saggio di Wolfgang Iser si intitolava *Die Appelstruktur der Text. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa* (1966). Ne esiste una traduzione inglese con il titolo: « Indeterminacy as the Reader's Response in Prose Fiction » in J. Hillis-Miller (a cura di), *Aspects of Narrative*, Columbia University Press, New York e Londra 1971.

28 Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Niemeyer, Tubinga 1961[2]; *A cognition of the Literary Work of Art*, Northwestern University Press, 1974.

Un testo è incompiuto una seconda volta nel senso che il *mondo* che propone si definisce come il correlato intenzionale di una sequenza di frasi (*intentionale Satzkorrelate*), di cui occorre fare un tutto, perché un tale mondo sia intenzionato. Mettendo qui a profitto la teoria husserliana del tempo e applicandola alla connessione successiva delle frasi entro il testo, Ingarden fa vedere come ogni frase indichi al di là di se stessa, indichi qualche cosa da fare, apra una prospettiva. Possiamo riconoscere la protensione husserliana in questa anticipazione della sequenza, a mano a mano che le frasi si connettono reciprocamente. Ora questo gioco di ritenzioni e di protensioni funziona entro un testo solo se è assunto dal lettore il quale lo accoglie entro il gioco delle sue attese. Ma, a differenza dell'oggetto percepito, l'oggetto letterario non viene a 'colmare' intuitivamente queste attese; non può che *modificarle*. Questo processo che muove dalle modificazioni di attese costituisce la concretizzazione creatrice di immagini prima evocata. Consiste nel viaggiare lungo il testo, a lasciar 'sprofondare' nella memoria, pur sintetizzandole, tutte le modificazioni effettuate, e ad aprirsi a nuove attese in vista di nuove modificazioni. Solo questo processo fa del testo un'*opera*. L'opera, si potrebbe dire, risulta dall'interazione tra il testo e il lettore.

Riprese da W. Iser, queste annotazioni recepite da Husserl attraverso il canale di Ingarden ricevono uno sviluppo notevole nella fenomenologia dell'atto di lettura [29]. Il concetto più originale è quello di « punto di vista itinerante » (p. 377); esprime questo duplice fatto che la totalità del testo non può mai essere percepita ad un tempo; e che situati a nostra volta all'interno del testo letterario, anche noi viaggiamo con lui nella misura in cui la nostra lettura progredisce: questo modo di ap-

[29] *L'Acte de lecture*, terza parte; « Fenomenologia della lettura », pp. 195-286. W. Iser dedica un intero capitolo della sua opera sistematica a reinterpretare il concetto husserliano di « sintesi passiva » in funzione di una teoria della lettura; queste sintesi passive operano al di qua della soglia del giudizio esplicito, sul piano dell'immaginario. Esse hanno come materiale il repertorio di segnali dispersi nel testo e le variazioni della « prospettiva testuale » a seconda che l'accento cada sui personaggi, sull'intrigo, sulla voce narrativa e finalmente sulle posizioni successive assegnate al lettore. A questo gioco di prospettive si aggiunge la mobilità ambulante del punto di vista. Così il lavoro delle sintesi passive sfugge largamente alla coscienza di lettura. Queste analisi sono in perfetto accordo con quelle di Sartre ne *L'imagination* e di Mikel Dufrenne nella *Phénoménologie de l'experience esthétique*. Tutta una fenomenologia della coscienza immaginante viene così ad essere incorporata a quella della lettura. L'oggetto letterario, in effetti, è un oggetto immaginario. Ciò che il testo offre, sono degli schemi per guidare l'immaginario del lettore.

prendere un oggetto è « proprio alla presa dell'obbiettività estetica dei testi di finzione » (p. 178). Questo concetto di punto di vista itinerante si accorda perfettamente con la descrizione husserliana del gioco di protensioni e di ritenzioni. Nel corso del processo di lettura si sviluppa un gioco di scambi tra le attese modificate e i ricordi trasformati (p. 181); inoltre, il concetto incorpora alla fenomenologia della lettura il processo sintetico che fa sì che il testo si costituisca di frase in frase, grazie a quello che si potrebbe chiamare un gioco di ritenzioni e di protensioni frastiche. Ritengo ugualmente il concetto di depragmatizzazione degli oggetti presi a prestito alla descrizione del mondo empirico: « la depragmatizzazione così ottenuta mostra che non si tratta più di denotare (*Bezeichnung*) degli oggetti ma di trasformare la cosa denotata » (p. 178).

Trascurando molte delle ricchezze di tale fenomenologia della lettura, mi concentrerò su quei tratti che segnano la risposta [30], cioè la replica del lettore alla retorica di persuasione. Questi tratti sono quelli che sottolineano il carattere dialettico dell'atto di lettura e inclinano a parlare del lavoro di lettura come si parla del lavoro del sogno. La lettura lavora il testo a favore di taluni tratti dialettici.

Anzitutto, l'atto di lettura tende a divenire, con il romanzo moderno, una replica alla strategia di inganno così ben illustrata dall'*Ulisse* di Joyce. Tale strategia consiste nel frustrare l'attesa di una configurazione immediatamente leggibile. E a collocare sulle spalle del lettore il compito di configurare l'opera. Il presupposto senza il quale questa strategia sarebbe senza oggetto è che il lettore si attende una configurazione, che la lettura è una ricerca di coerenza. La lettura, direi con la terminologia che mi è propria, diviene essa stessa un dramma di concordanza discordante, nella misura in cui i 'luoghi di indeterminazione' (*Unbestimmtheitsstellen*)—una espressione questa di Ingarden—non indicano più soltanto le lacune che il testo presenta in rapporto alla concretizzazione creatrice di immagini, ma risultano dalla strategia di frustrazione

[30] Il tedesco dice *Wirkung*, nel duplice senso di effetto e di risposta. Per distinguere il suo lavoro da quello di Jauss, Iser preferisce l'espressione di « teoria dell'effetto » *Wirkungstheorie*, 'Prefazione' [x] (13) a quella di teoria della ricezione (*Rezeptionstheorie*). Ma l'interazione presunta tra il testo e il lettore implica qualche cosa di più dell'efficacia unilaterale del testo, come viene confermato dall'esame degli aspetti dialettici di tale interazione. Anzi, alla tesi secondo la quale una teoria della ricezione sarebbe più sociologica che letteraria (« Una teoria dell'effetto è ancorata nel testo, una teoria della ricezione nei giudizi storici del lettore » (p. 15), si può replicare che una teoria dell'effetto letterario rischia d'essere più psicologica che... letteraria.

incorporata al testo stesso, al suo livello propriamente retorico. Si tratta allora di ben altra cosa che di figurarsi l'opera; occorre darle forma. In posizione diametralmente opposta a quella di un lettore minacciato di noia da un'opera troppo didattica, le cui istruzioni non lasciano spazio per alcuna attività creatrice, il lettore moderno rischia di cadere sotto il destino di un compito impossibile, quando gli è domandato di supplire alla carenza di leggibilità architettata dall'autore. La lettura diventa una sorta di pic-nic nel quale l'autore porta le parole e il lettore la significazione.

Questa prima dialettica, grazie alla quale la lettura si avvicina ad un combattimento, ne suscita una seconda; ciò che il lavoro di lettura rivela non è soltanto una carenza di determinazione, ma anche un eccesso di senso. Qualsiasi testo, anche se sistematicamente frammentario, si rivela inesauribile per la lettura, come se grazie al suo carattere ineluttabilmente selettivo, la lettura rivelasse nel testo un versante non scritto. È proprio questo versante che, per privilegio, la lettura tenta di *figurarsi*. Il testo risulta in tal modo, a volta a volta in difetto e in eccesso rispetto alla lettura.

Una terza dialettica si profila all'orizzonte di questa ricerca di coerenza; se quest'ultima riesce troppo bene, il non-familiare diviene il familiare, e il lettore sentendosi a suo agio nell'opera, finisce per credervi, al punto di perdervisi; allora la concretizzazione diviene illusione [31], nel senso di un credere-vedere. Se la ricerca fallisce, ciò che è estraneo resta tale, e il lettore resta sulla porta dell'opera. La 'buona' lettura è quindi quella che ad un tempo ammette un certo grado di illusione, altro nome per indicare *willing suspension of disbelief* preconizzata da Coleridge, e assume la smentita inflitta dal sovrappiù di senso, il polisemantismo dell'opera, a tutti i tentativi del lettore per aderire al testo e alle sue istruzioni. La perdita di familiarità da parte del lettore corrisponde alla depragmatizzazione da parte del testo e del suo autore implicato. La 'buona' distanza rispetto all'opera è quella in cui l'illusione diviene volta a volta irresistibile e insostenibile. Quanto all'equilibrio tra questi due impulsi, non è mai, a sua volta, compiuto.

Queste tre dialettiche, prese insieme, fanno della lettura una esperienza *viva*.

[31] E.H. Gombrich ama dire: « Ogni volta che una lettura coerente si propone... l'illusione prende il sopravvento ». *Art and Illusion*, Londra 1962, p. 204, citato in *The Implied Reader*, cit., p. 284.

È qui che la teoria 'estetica' autorizza una interpretazione della lettura sensibilmente diversa rispetto a quella della retorica di persuasione; l'autore che meglio rispetta il suo lettore non è quello che lo gratifica al prezzo più basso; è quello che gli lascia maggiore campo per dispiegare quel gioco contrastato che abbiamo appena descritto. Raggiunge il suo lettore solo se, da una parte, condivide con lui un *repertorio del familiare*, quanto al genere letterario, al tema, al contesto sociale, o storico; e se d'altra parte, pratica una *strategia di perdita della familiarità* rispetto a tutte le norme che la lettura crede di poter facilmente riconoscere e adottare. A tale proposito, il narratore « non degno di fiducia » diventa l'oggetto di un giudizio meno riservato rispetto a quello di Wayne Booth; diventa un momento della strategia di rottura che la formazione di illusione esige a titolo di antidoto. Questa strategia è una delle più adatte a stimolare una lettura attiva, una lettura che permette di dire che *qualche cosa accade* in questo gioco in cui quel che si guadagna è in misura di quanto si perde [32]. La bilancia di questo guadagno e di questa perdita è ignota al lettore; ecco perché ha bisogno di parlarne per formularla; il critico è colui che può aiutarlo a portare alla luce le potenzialità oscure racchiuse in questa situazione di disorientamento.

Di fatto, è il dopo-lettura che decide se la stasi di disorientamento ha prodotto un dinamismo di riorientamento.

Il vantaggio di tale teoria dell'effetto-risposta è netto: un equilibrio viene cercato tra i segnali forniti dal testo e l'attività sintetica di lettura. Questo equilibrio è l'effetto instabile del dinamismo grazie al quale, direi, la configurazione del testo in termini di *struttura* si identifica con la rifigurazione da parte del lettore in termini di esperienza. Questa esperienza viva consiste a sua volta in una autentica dialettica, in virtù della negatività che implica: depragmatizzazione e perdita di familiarità, inversione del dato in coscienza creatrice di immagini, rottura di illusione [33].

32 W. Iser cita questa parola di George Bernard Shaw in *Major Barbara*: « Voi avete imparato qualche cosa che vi fa sempre l'effetto d'aver perduto qualche cosa » (citato in *The Implied Reader*, cit., p. 291).

33 Non dirò nulla, in questo breve esame dell'attività di lettura proposta da W. Iser, a proposito della critica che rivolge contro l'attribuzione di funzione referenziale all'opera letteraria. Vorrebbe dire, a suo giudizio, sottoporre l'opera ad un significato già fatto e dato in anticipo, come sarebbe, per esempio, un catalogo di norme fissate. Per una ermeneutica come la nostra, che non cerca nulla dietro l'opera e che è, al contrario, attenta alla sua capacità di scoperta e di trasformazione, l'assimilazione della funzione referenziale a quella di denotazione, operante nelle de-

La fenomenologia della lettura è forse in questo modo abilitata a fare della categoria di « lettore implicato » la contropartita esatta di quella di « autore implicato », introdotta dalla retorica della finzione?

A prima vista, sembra che si istituisca una simmetria tra autore implicato e lettore implicato, entrambi con i propri segni nel testo. Per lettore implicato bisogna allora intendere il ruolo assegnato al lettore reale tramite le istruzioni del testo. Autore implicato e lettore implicato diventano così categorie letterarie compatibili con l'autonomia semantica del testo. In quanto costruiti nel testo, sono entrambi i correlati in termini di finzione di esseri reali: l'autore implicato si identifica con lo stile singolare dell'opera, il lettore implicato con il destinatario al quale si rivolge il destinatore dell'opera. Ma la simmetria si rivela, alla fine, ingannevole. Da una parte, l'autore implicato è un travestimento dell'autore reale, il quale scompare facendosi narratore immanente all'opera-voce narrativa. Per contro, il lettore reale è una concretizzazione del lettore implicato, previsto dalla strategia di persuasione del narratore; in rapporto a lui il lettore implicato resta virtuale fin tanto che non è attualizzato [34]. Così, mentre l'autore reale si dissolve nell'autore implicato, il lettore implicato prende corpo nel lettore reale. È quest'ultimo che rappresenta il polo opposto rispetto al testo nell'interazione da cui procede la significazione dell'opera: è proprio del lettore reale che si tratta in una fenomenologia dell'atto di lettura. Ecco perché sarei più propenso ad apprezzare Iser per il fatto d'essersi sbarazzato delle aporie sollevate dalle distinzioni fatte, qua e là, tra lettore previsto e lettore ideale, lettore competente, lettore contemporaneo dell'opera, lettore d'oggi, ecc. Non che queste distinzioni siano senza oggetto, ma queste diverse figure di lettore non fanno fare un passo fuori dalla struttura del testo, di cui il lettore implicato resta una variabile. Per contro, la fenomenologia dell'atto di lettura, per conferire tutta la sua ampiezza al tema della *interazione*, ha bisogno di un lettore in carne e ossa, che, realizzando il

scrizioni del discorso ordinario e del discorso scientifico, non permette di rendere giustizia all'*efficacia* della finzione, sullo stesso piano sul quale si svolge l'azione *effettiva* di leggere.

[34] G. Genette esprime riserve analoghe in *Nouveau Discours du récit*, Ed. du Seuil, Parigi 1983: « Contrariamente all'autore implicato, che è, nella testa del lettore, l'idea di un autore reale, il lettore implicato, nella testa dell'autore reale, è l'idea di un lettore possibile... Forse bisognerebbe chiaramente ribattezzare il lettore implicato *lettore virtuale* » (p. 103).

ruolo del lettore prestrutturato nel testo e grazie al testo, lo *trasforma*[35].

L'estetica della ricezione, abbiamo detto in precedenza, può essere presa in due sensi; sia nel senso di una fenomenologia dell'atto *individuale* di leggere, nella « teoria dell'effetto-risposta estetica » secondo W. Iser; sia nel senso di una ermeneutica della ricezione *pubblica* dell'opera, nell'*Estetica della ricezione* di H.-R. Jauss. Ma, come abbiamo ugualmente lasciato intendere, i due approcci si incrociano da qualche parte: precisamente nell'*aisthesis*.

Seguiamo allora il movimento grazie al quale l'estetica della ricezione riconduce a questo punto d'intersezione.

Nella sua prima formulazione[36], l'*Estetica della ricezione* di H.-R. Jauss non era destinata a completare una teoria fenomenologica dell'atto di leggere, bensì a rinnovare la storia della letteratura, di cui si dice, fin dall'inizio, che « è caduta in un discredito sempre più grande, e che non è affatto immeritato » (tr. fr. p. 21)[37]. Alcune tesi principali costi-

[35] Circa il rapporto tra lettore implicato e lettore effettivo, cfr. *L'Acte de lecture*, [50-67] (60-76). La categoria di lettore implicato serve principalmente a replicare ad una accusa di soggettivismo, di psicologismo, di mentalismo, di « sofisma affettivo » (*affective fallacy*), lanciata contro una fenomenologia della lettura. Nello stesso Iser, il lettore implicato è nettamente distinto da qualsiasi lettore reale: « il lettore implicito non è ancorato in un qualche substrato empirico, si inscrive nel testo stesso » [60] (70). « In sintesi, il concetto di lettore implicito è un modello trascendentale che permette di spiegare come il testo di finzione produca un effetto e acquisisca un senso » [66] (75). Di fatto, di fronte alla proliferazione delle categorie letterarie di lettori, concepiti come concetti *euristici* che si correggono reciprocamente, la fenomenologia dell'atto di lettura fa un salto fuori dal cerchio di questi concetti euristici, come si vede nella terza parte de *l'Acte de lecture*, dedicata all'interazione dinamica tra testo e lettore reale.

[36] Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Suhrkamp, Francoforte 1974. Questo lungo saggio deriva dalla conferenza inaugurale pronunciata nel 1967 all'Università di Costanza con il titolo completo: *Literatur als Provokation der Literaturwissenschaft*. Ripreso in *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Parigi 1979, pp. 21-80. Si veda l'importante prefazione di Jean Starobinski.

[37] Jauss nutre l'ambizione di restituire alla storia letteraria la dignità e la specificità che le aveva fatto perdere, per un seguito di infortuni, il suo smarrirsi nella psico-biografia, la riduzione operata dal dogmatismo marxista dell'effetto sociale della letteratura a semplice riflesso dell'infrastruttura socio-economica, l'ostilità, nel periodo strutturalista, della teoria letteraria stessa rispetto a qualsiasi considerazione estrinseca rispetto al testo posto come una entità autosufficiente, per non parlare del pericolo permanente che una teoria della ricezione si riduca ad una sociologia del gusto, parallela ad una psicologia della lettura, alla quale la fenomenologia dell'atto di leggere rischia, per parte sua, d'essere ricondotta.

tuiscono il programma di questa *Estetica della ricezione*.

La tesi da cui derivano tutte le altre fonda il significato di un'opera letteraria sulla relazione dialogica (*dialogisch*)[38] instaurata in ogni epoca tra l'opera letteraria e il suo pubblico. Questa tesi, vicina a quella di Collingwood secondo la quale la storia non è altro che la rieffettuazione del passato nello spirito dello storico, torna a includere l'effetto prodotto (*Wirkung*) da un'opera, in altre parole il senso che gli attribuisce un pubblico, nel perimetro stesso dell'opera. La sfida, annunciata nel titolo dell'opera, consiste in questa equazione stessa tra significazione effettiva e ricezione. Ora, non è solo l'effetto attuale, ma la « storia degli effetti »—per riprendere una espressione tipica dell'ermeneutica filosofica di Gadamer—che deve esser presa in conto, cosa questa che esige sia restituito l'orizzonte di attesa[39] dell'opera letteraria considerata, e cioè il sistema di referenze plasmato dalle tradizioni anteriori, riguardanti il genere, la tematica, il grado di opposizione esistente nei primi destinatari tra il linguaggio poetico e il linguaggio pratico quotidiano (ritorneremo più avanti su questa importante opposizione)[40]. Così, non si comprende il senso della parodia nel *Don Chisciotte* se non si è capaci di ricostruire il sentimento di familiarità del primo pubblico con i romanzi di cavalleria, e, per conseguenza, l'urto prodotto da un'opera che, dopo aver finto di soddisfare l'attesa del pubblico, lo investiva frontalmente. Il caso delle opere nuove è, a questo proposito, il più favorevole per discernere il mutamento di orizzonte che ne costituisce l'effetto principale. Per conseguenza, il fattore decisivo per la costituzione di una storia letteraria è quello di identificare gli *scarti estetici* successivi tra l'orizzonte di attesa preesistente e l'opera nuova, scarti estetici che scandiscono la ricezione dell'opera. Tali scarti costituiscono i momenti di negatività della ricezione. Ma che cosa vuol dire ricostruire l'orizzonte d'attesa di una esperienza ancora sconosciuta, se non ritrovare il gioco delle

[38] La traduzione del tedesco *dialogisch* con dialettica non si impone affatto. I lavori di Bakhtine e quelli di Francis Jacques conferiscono al termine 'dialogico' un diritto di cittadinanza ormai sicuro. Bisogna esser grati a Jauss di ricondurre la sua concezione dialogica della ricezione all'*Introduction à une esthétique de la littérature* di Gaëtan Picon (Gallimard, Parigi 1953) e a *Voix du silence* di André Malraux.

[39] Il concetto è preso a prestito da Husserl, *Ideen* I, par. 27, 82.

[40] È importante, per distinguere il lavoro di Jauss da quello di Iser, insistere sul carattere *intersoggettivo* dell'orizzonte di attesa che fonda qualsiasi comprensione individuale di un testo e l'effetto che produce (p. 51). Jauss è certo che questo orizzonte di attesa possa essere ricostruito obiettivamente (pp. 51-52).

questioni alle quali l'opera propone una risposta? Alle idee di effetto, di storia degli effetti, di orizzonte di attesa, bisogna quindi aggiungere, seguendo ancora una volta Collingwood e Gadamer, la logica della *domanda* e della *risposta*; logica secondo la quale si può comprendere un'opera solo se si comprende la domanda alla quale essa risponde [41]. A sua volta, la logica della domanda e della risposta porta a correggere l'idea secondo la quale la storia non sarebbe che una storia degli scarti, quindi una storia della negatività. In quanto risposta, la ricezione dell'opera realizza una certa *mediazione* tra il passato e il presente, meglio tra l'orizzonte di attesa del passato e l'orizzonte di attesa del presente. È in questa « mediazione storica » che consiste la tematica della storia letteraria.

Arrivati a questo punto, ci si può chiedere se la fusione degli orizzonti frutto di questa mediazione sia in grado di stabilizzare in modo duraturo la significazione di un'opera, fino a conferirle una autorità transtorica. Contrariamente alla tesi di Gadamer a proposito della nozione di 'classico' [42], Jauss si rifiuta di vedere nella perennità delle grandi opere altro che una stabilizzazione provvisoria della dinamica della ricezione; qualsiasi ipostasi platonizzante di un prototipo offerto al nostro riconoscimento violerebbe, a suo giudizio, la legge della domanda e della risposta. Ugualmente, ciò che per noi è classico, non è stato in primo luogo percepito come sottratto al tempo, ma come in grado di aprire un nuovo orizzonte. Se si è d'accordo nel riconoscere che il valore cognitivo di un'opera sta nella sua capacità di prefigurare una esperienza futura, bisogna vietarsi di fissare il rapporto dialogico in una verità intemporale. Tale carattere aperto della storia degli effetti conduce a dire che ogni opera è non soltanto una risposta offerta ad una domanda precedente, ma, a sua volta, una sorgente di nuove domande. Jauss cita volentieri H. Blumenberg, per il quale « ogni opera pone e lascia dietro di sé, come un orizzonte che circoscrive, le 'soluzioni' che saranno possibili dopo di esse » [43]. Queste domande nuove non sono soltanto aperte a val-

41 Si impone un accostamento con la nozione di stile di Granger nel suo *Essai d'une philosophie du style*. Ciò che fa la singolarità di un'opera, è la soluzione unica data ad una congiuntura, a sua volta colta come un problema singolare da risolvere.

42 « Classico è, come dice Hegel, 'ciò che significa se stesso e quindi anche che spiega se stesso'... Ciò a cui spetta il nome di 'classico' non richiede anzitutto il superamento della distanza storica, giacché esso stesso compie, in una costante mediazione, questo superamento » *Verità e Metodo* [274] (339).

43 *Poetik und Hermeneutik*, III, p. 692, cit. in *op. cit.*, p. 66.

le dell'opera ma altresì a monte: così è a posteriori, per una azione retroattiva dell'ermetismo lirico di Mallarmé, che noi liberiamo, nella poesia barocca, dei significati virtuali rimasti fino a quel momento inavvertiti. Ma non è solo a monte e a valle, nella diacronia, che l'opera segna degli scarti, è anche nel presente, alla stregua di un taglio sincronico operato su una fase dell'evoluzione letterale, che si manifesta. Si può esitare qui tra una concezione che sottolinea la totale eterogeneità della cultura in un momento dato, al punto di proclamare la pura « coesistenza del simultaneo e del non-simultaneo » [44] e una concezione nella quale l'accento è posto sull'effetto di totalizzazione derivante dalla ridistribuzione degli orizzonti grazie al gioco della domanda e della risposta. Ritroviamo così sul piano sincronico, un problema analogo a quello che veniva posto dalla nozione di 'classico' sul piano diacronico; la storia della letteratura deve aprirsi la strada tra i medesimi paradossi e i medesimi estremi [45]. Ed è così vero che a un dato momento, una certa opera può essere percepita come non simultanea, inattuale, prematura, attardata (Nietzsche direbbe intempestiva), che bisogna riconoscere che, a vantaggio della storia della ricezione, la molteplicità delle opere tende a comporre un quadro d'insieme che il pubblico avverte come la produzione del *proprio* tempo. La storia letteraria non sarebbe possibile senza grandi opere che fanno da punti di riferimento, relativamente durature nella diacronia e potentemente integratrici nella sincronia [46].

[44] Siegfried Kracauer dichiara in « Time and History », in *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Francoforte 1963, pp. 50-60 (Jauss, *op. cit.*, p. 69), che le curve temporali dei diversi fenomeni culturali costituiscono altrettanti *shaped times* resistenti a qualsiasi integrazione. In tal caso, come si potrebbe affermare con Jauss, che questa « molteplicità dei fenomeni letterari, vista sotto l'angolo della ricezione, non si ricompone affatto, per il pubblico che la percepisce, come la produzione del *suo* tempo e fissa dei rapporti tra le sue opere diverse, nell'unità di un orizzonte comune, fatto di attese, di ricordi, di anticipazioni, e che determina e delimita il significato delle opere » (p. 71)? È forse troppo chiedere all'effetto storico delle opere che si presti ad una siffatta totalizzazione, se è vero che non è retta da alcuna teleologia. Nonostante le critiche abbastanza vivaci rivolte contro il concetto di 'classico' proprio di Gadamer, in cui si vede un residuo platonico o hegeliano, Jauss è a sua volta alla ricerca di una regola *canonica* senza la quale forse la storia letteraria mancherebbe di direzione.

[45] Jauss evoca a tale proposito il senso della parodia nel *Don Chisciotte* di Cervantes e il senso della provocazione in *Jacques le Fataliste* di Diderot (*op. cit.*, p. 51).

[46] Questa antinomia è parallela a quella che veniva precedentemente sollevata dallo studio diacronico. Jauss, di nuovo, si apre una via difficile tra gli estremi del-

Si comprende la fecondità di queste tesi rispetto al vecchio problema dell'influsso sociale dell'opera d'arte. Bisogna rifiutare con la stessa forza la tesi di uno strutturalismo angusto che proibisce di 'uscire dal testo' e quella di un marxismo dogmatico che non fa altro che trasporre al livello sociale il *topos* logoro dell'*imitatio naturae*; è a livello dell'orizzonte d'attesa di un pubblico che un'opera esercita quella che Jauss chiama la « funzione creatrice dell'opera d'arte »[47]. Ora, l'orizzonte di attesa proprio alla letteratura non coincide con quello della vita quotidiana. Se un'opera nuova può creare uno scarto estetico, ciò deriva dal fatto che esiste uno scarto previo tra l'insieme della vita letteraria e la pratica quotidiana. È un aspetto fondamentale dell'orizzonte di attesa sul quale si delinea la nuova ricezione, espressione a sua volta di una non-coincidenza più fondamentale, cioè l'opposizione, entro una cultura data, « tra linguaggio poetico e linguaggio pratico, mondo immaginario e realtà sociale » (43)[48]. Quella che abbiamo sopra indicato come

la molteplicità eterogenea e dell'unificazione sistematica. A suo avviso, « deve essere possibile... articolare la molteplicità eterogenea delle opere singole e scoprire così nella letteratura di un momento della storia un sistema totalizzante » (p. 68). Ma se si rifiuta qualsiasi teleologia di tipo hegeliano, così come qualsiasi archetipo di tipo platonico, come evitare che la storicità caratteristica della catena delle innovazioni e delle ricezioni non si dissolva nella pura molteplicità? Un'altra integrazione è possibile al di fuori dell'ultimo lettore (di cui lo stesso Jauss dice che è il punto d'arrivo, ma non il fine del processo evolutivo, *op. cit.*, p. 66)? Parlando dell'« articolazione della storia letteraria », Jauss dichiara: « È l'effetto storico delle opere che ne decide la storia della loro ricezione: ciò che è 'risultato dell'avvenimento' e che costituisce, agli occhi dell'osservatore attuale, la continuità organica della letteratura nel passato, da cui risulta la sua fisionomia d'oggi » (p. 72). Forse bisogna ritenere impossibile attribuire il principio di questa continuità organica, in mancanza di una raccolta *concettualmente pensata*.

47 La mia concezione della *mimesis*, ad un tempo di scoperta e di trasformazione, si accorda perfettamente con la critica di Jauss dell'estetica della *rappresentazione*, presupposta dagli avversari così come dai difensori della tesi della funzione sociale della letteratura.

48 Questo primo scarto spiega che un'opera come *Madame Bovary* abbia potuto più influenzare i costumi con le sue innovazioni formali, in particolare l'introduzione di un narratore, osservatore 'imparziale' della sua eroina, che gli interventi palesemente moralizzatori o di denuncia cari a certe letterature più impegnate. La mancanza di risposta ai dilemmi morali di un'epoca è forse l'arma più efficace di cui la letteratura disponga per agire sui costumi e cambiare la prassi. Da Flaubert a Brecht la filiazione è diretta. La letteratura agisce solo indirettamente sui costumi, creando in un certo modo degli scarti di secondo grado, secondari rispetto allo scarto primario tra l'immaginario e il reale quotidiano.

funzione di creazione sociale della letteratura si esercita precisamente in questo punto di articolazione tra le attese rivolte verso l'arte e la letteratura e le attese costitutive dell'esperienza quotidiana [49].

Il momento in cui la letteratura raggiunge la sua efficienza più alta è forse quello in cui essa pone il lettore nella situazione di ricevere una soluzione per la quale deve a sua volta trovare le domande adeguate, quelle che costituiscono il problema estetico e morale posto dall'opera.

Se l'*Estetica della ricezione* di cui abbiamo appena sintetizzato le tesi, ha potuto riprendere e completare la fenomenologia dell'atto di leggere, ciò è a vantaggio di una espansione del suo obiettivo iniziale, che era quello di rinnovare la storia letteraria e quella della sua inclusione entro un progetto più ambizioso, quello cioè di costituire una *ermeneutica letteraria* [50]. A tale ermeneutica è affidato il compito di porsi sullo stesso piano delle due altre ermeneutiche regionali, quella teologica e quella giuridica, sotto l'egida di una ermeneutica filosofica parente di quella di Gadamer. Ora l'ermeneutica letteraria, per riconoscimento di Jauss, resta come il parente povero dell'ermeneutica. Per essere degna del suo titolo, essa deve assumere il triplice compito, prima evocato, di comprendere (*subtilitas intelligendi*), di spiegare (*subtilitas interpretandi*) e di applicare (*subtilitas applicandi*). Contrariamente ad una posizione superficiale, la lettura non deve essere confinata nel campo dell'applicazione, anche se quest'ultima rivela la finalità del processo ermeneutico, ma deve percorrerne i tre stadi. Una ermeneutica letteraria dovrà così rispondere a queste tre domande: in che senso il passo primario della *comprensione* è abilitato a qualificare come estetico l'oggetto dell'ermeneutica letteraria? Che cosa viene aggiunto alla comprensione da parte dell'esegesi *riflettente*? Quale equivalente del sermone, nel campo dell'esegesi biblica, e del verdetto, nel campo dell'esegesi giuridica,

[49] Il capitolo finale mostrerà come questa azione della letteratura al livello dell'orizzonte di attesa del pubblico dotto si inserisce nella dialettica più inglobante tra l'orizzonte d'attesa e lo spazio d'esperienza, che ci servirà, seguendo R. Koselleck, a caratterizzare la coscienza storica in generale. L'intersezione della storia e della finzione sarà lo strumento privilegiato di tale inclusione della dialettica letteraria nella dialettica storica globale. Ugualmente, è grazie alla funzione di creazione sociale che la storia letteraria si integra, in quanto storia particolare, alla storia generale (*op. cit.*, pp. 72-80).

[50] « Ueberlegungen zur Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik », in *Poetik und Hermeneutik*, IX, Monaco, W. Fink 1980; e anche *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Francoforte 1982³, pp. 31-243.

viene offerto dalla letteratura a livello dell'*applicazione*? In questa struttura triadica è l'applicazione che orienta teleologicamente l'intero processo, ma è la comprensione primaria che regola il processo da uno stadio all'altro, grazie all'orizzonte di attesa che la comprensione già contiene. L'ermeneutica letteraria è in tal modo ad un tempo orientata *verso* l'applicazione e *grazie* alla comprensione. È la logica della domanda e della risposta che assicura la transizione della spiegazione.

Il primato conferito alla comprensione spiega come, a differenza della ermeneutica filosofica di Gadamer, l'ermeneutica letteraria non sia direttamente prodotta dalla logica della domanda e della risposta: ritrovare la domanda *alla quale* il testo fornisce una risposta, ricostruire le attese dei primi destinatari del testo, al fine di restituire al testo la sua alterità primitiva, ecco già dei cammini di *rilettura*, secondi rispetto ad una comprensione primaria che lascia che il testo svolga le proprie attese.

Tale primato assegnato alla comprensione si spiega grazie al rapporto del tutto primitivo tra conoscenza e *godimento* (*Genuss*), che assicura la qualità *estetica* dell'ermeneutica letteraria. Tale rapporto è parallelo a quello tra l'appello e la promessa, appello che coinvolge una intera vita e che è caratteristico della comprensione teologica. Ora, se la specificazione della comprensione letteraria mediante il godimento è stata tanto trascurata, ciò dipende da una curiosa convergenza tra il divieto emesso dalla poetica strutturale di uscire dal testo e di superare le istruzioni di lettura che racchiude [51], e il discredito gettato sul godimento da parte dell'estetica negativa di Adorno, il quale non vuole vedervi altro che una compensazione 'borghese' all'ascetismo del lavoro [52].

Contrariamente all'idea comune secondo la quale il piacere è ignoran-

[51] Michael Riffaterre è stato uno dei primi a mostrare i limiti dell'analisi strutturale, e in generale di una semplice descrizione del testo, nel suo dibattito con Jakobson e Lévi-Strauss. Jauss gli rende giustizia, come a colui « che ha inaugurato il passaggio dalla descrizione strutturale all'analisi della ricezione del testo poetico » (p. 120) (anche se, aggiunge, « si interessa più dei dati della ricezione e delle regole dell'attualizzazione che dell'attività estetica del lettore-ricettore », *ibid.*). Cfr. Riffaterre, « The Reader's Perception of Narrative », in *Interpretation of Narrative*, Toronto 1978, ripreso in *Essais de stylistique structurale*, Flammarion, Parigi 1971, pp. 307ss.

[52] Sulla riabilitazione del piacere estetico, cfr. H-R. Jauss « Kleine Apologie der Aesthetischen Erfahrung », Verlaganstalt, Costanza 1972. L'autore riprende qui la dottrina platonica del piacere puro secondo il *Filebo*, e la dottrina kantiana del carattere disinteressato, universalmente comunicabile, del piacere estetico.

te e muto, Jauss gli riconosce il potere di aprire uno spazio di senso nel quale si dispiegherà ulteriormente la logica della domanda e della risposta. *Dà a comprendere.* È una ricezione *penetrante,* attenta alle prescrizioni della partitura musicale che è il testo, e una ricezione *dilatante,* grazie al carattere di orizzonte riconosciuto da Husserl ad ogni percezione. È per questo che la percezione estetica si distingue dalla percezione quotidiana e instaura lo scarto con l'esperienza comune, prima sottolineato nelle tesi circa il rinnovamento della storia letteraria. Il testo chiede dal lettore che questi si affidi alla comprensione penetrante, alle suggestioni di senso che la seconda lettura metterà a tema e che daranno alla lettura un orizzonte.

Il passaggio dalla prima lettura, la lettura innocente, se mai esista una tale lettura, alla seconda lettura, lettura distanziata, è regolata, come s'è già detto, dalla struttura d'orizzonte della comprensione immediata. Quest'ultima, in effetti, non soltanto è scandita da attese frutto delle tendenze dominanti del gusto proprie dell'epoca della lettura e della familiarità del lettore con delle opere anteriori. Essa suscita, a sua volta, delle attese di senso non soddisfatte che la lettura torna a inscrivere nella logica della domanda e della risposta. Lettura e rilettura presentano così i loro vantaggi e le loro rispettive fragilità. La lettura comporta ad un tempo ricchezza e opacità; la rilettura chiarifica, ma sceglie; si basa sulle domande lasciate aperte dopo la prima scorsa del testo, ma si limita ad offrire una interpretazione tra tante. Una dialettica dell'*attesa* e della *domanda* regola così il rapporto tra lettura e rilettura. L'attesa è aperta ma più indeterminata; e la domanda è determinata ma più chiusa. La critica letteraria deve muovere da questo *preambolo ermeneutico della parzialità.*

È la chiarificazione di tale parzialità che suscita la terza lettura. Quest'ultima nasce dalla domanda: quale orizzonte *storico* ha condizionato la genesi e l'effetto dell'opera, e limita per conseguenza l'interpretazione da parte del lettore attuale? L'ermeneutica letteraria delimita così lo spazio legittimo dei metodi storico-filologici, dominanti nel periodo prestrutturalista, poi detronizzati con lo strutturalismo. Il loro giusto spazio è definito dalla loro funzione di controllo che, in un certo senso, rende la lettura immediata, e anche la lettura riflettente, dipendenti dalla lettura di ricostituzione storica. Per conseguenza, la lettura di controllo contribuisce a liberare il piacere estetico dalla semplice soddisfazione dei pregiudizi e degli interessi contemporanei, legandolo alla percezione della *differenza* tra l'orizzonte passato dell'opera e l'orizzonte presente

della lettura. Uno strano sentimento di distanziamento si insinua così nel vivo del piacere presente. La terza lettura ottiene questo effetto mediante una reduplicazione della logica della domanda e della risposta, che regolava la seconda lettura. Quali erano, si chiede, le domande di cui l'opera era la risposta? Conseguentemente, questa terza lettura 'storica' resta guidata dalle attese della prima lettura e le domande della seconda. La domanda semplicemente storicizzante—che cosa diceva il testo?—resta sotto il controllo della domanda propriamente ermeneutica—che cosa mi dice il testo e che cosa dico al testo [53]?

Che ne è dell'*applicazione* in questo schema? A prima vista, l'applicazione propria dell'ermeneutica sembra non produrre alcun effetto paragonabile al sermone nell'ermeneutica teologica o al verdetto nell'ermeneutica giuridica: il riconoscimento dell'alterità del testo, nella lettura erudita, sembra essere l'ultima parola dell'estetica letteraria. Comprendiamo questa esitazione: se è vero che l'*aisthesis* e il godimento non si limitano al livello della comprensione immediata, ma attraversano tutti gli stadi della 'sottigliezza' ermeneutica, si è tentati di considerare quale criterio ultimo dell'ermeneutica letteraria la dimensione estetica che accompagna il piacere nella sua traversata dei tre stadi ermeneutici. Per conseguenza, l'applicazione non costituisce uno stadio davvero distinto. L'*aisthesis* è a sua volta già rivelante e trasformante. L'esperienza estetica riceve questo potere dal contrasto che stabilisce immediatamente con l'esperienza quotidiana: siccome 'refrattaria' nei confronti di ogni altra cosa, essa si afferma in grado di trasfigurare il quotidiano e di trasgredirne le norme ammesse. Prima di qualsiasi distanziamento riflesso, la comprensione estetica, in quanto tale, sembra davvero essere applicazione. Lo attesta la gamma di *effetti* che essa dispiega: a cominciare dalla seduzione e dall'illusione perseguite dalla letteratura popolare, passando per la mitigazione della sofferenza e l'estetizzazione dell'esperienza del passato, fino alla sovversione e all'utopia, tipiche di numerose opere contemporanee. Grazie a questa varietà di effetti, l'esperienza estetica, investita nella lettura, verifica direttamente l'aforisma di Erasmo: *lectio transit in mores*.

È comunque possibile riconoscere all'applicazione un profilo più distinto se la collochiamo al termine di una triade che Jauss incrocia con

[53] Si chiede così al lettore di « prendere la misura dell'orizzonte della propria esperienza e [di] dilatarlo confrontandolo con l'esperienza dell'altro, di cui la preziosa testimonianza si rivela nell'alterità del testo » (p. 131).

quella delle tre 'sottigliezze', senza fissare tra le due serie una rigida corrispondenza; la triade *poiesis*, *aisthesis*, *catharsis*[54]. Un intero complesso di effetti può essere ricondotto alla *catharsis*. Quest'ultima designa anzitutto l'effetto più morale che estetico dell'opera; valutazioni nuove, norme inedite vengono proposte mediante l'opera, che affrontano o scuotono i 'costumi' correnti[55]. Questo primo effetto è particolarmente legato alla tendenza del lettore a *identificarsi* con l'eroe, e a lasciarsi guidare dal narratore degno o no di fiducia. Ma la *catharsis* ha questo effetto morale solo perché anzitutto esibisce la forza di chiarificazione, di esame, di istruzione esercitata dall'opera a vantaggio del distanziamento in rapporto ai nostri affetti[56]. Da questo senso, si passa facilmente a quello che è maggiormente accentuato da Jauss, vale a dire la potenza di comunicabilità dell'opera. Un chiarimento, in effetti, è di sua natura comunicativo; è per suo tramite che l'opera 'insegna'[57]. A questo punto non ritroviamo soltanto una notazione aristotelica, bensì un aspetto dominante dell'estetica kantiana, secondo la quale l'universalità del bello non consiste in niente altro che nella sua comunicabilità *a priori*. La *catharsis* costituisce così un momento distinto dell'*aisthesis*, concepita come pura ricettività: cioè il momento di comunicabilità della comprensione percettiva. L'*aisthesis* libera il lettore dal quotidiano, la *catharsis* lo rende libero in vista di nuove valutazioni della realtà che prenderanno forma nella rilettura. Un effetto ancor più sottile deriva dalla *catharsis*: grazie alla chiarificazione che essa esercita, la *catharsis* abbozza un processo di trasposizione, non soltanto affettiva ma cognitiva, che può

54 Non dico nulla qui della *poiesis*: essa interessa nondimeno la teoria della lettura nella misura in cui è anche un atto creatore che risponde all'atto poetico che ha instaurato l'opera. Al seguito di Hans Blumenberg (« Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte des schöpferischen Menschen », *Studium Generale*, n. 10, 1957) e di Jürgen Mittelstrass (*Neuzeit und Aufklärung, Studium zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlino, New York 1970), H.-R. Jauss ripercorre la conquista di questo potere creatore sciolto da qualsiasi modello, dall'antichità biblica e ellenica fino ai nostri giorni, passando per l'Illuminismo.

55 Si ricordi che nella *Poetica* di Aristotele i caratteri sono classificati in « migliori » di noi, « peggiori » di noi, « simili » a noi; si ricordi ancora che, nella discussione della retorica della finzione, sono gli effetti morali della strategia di persuasione del romanzo moderno che hanno suscitato le più vive riserve di un Wayne Booth.

56 Sulla traduzione di *catharsis* con « chiarificazione », « rischiaramento », « epurazione », cfr. il capitolo sulla *Poetica* di Aristotele in *Tempo e Racconto*, t. I, pp. 87-89.

57 *Ibid.*, p. 86.

essere accostato all'*allegoresi*, la cui storia risale alla esegesi cristiana e pagana. C'è allegorizzazione dal momento in cui si inizia a « tradurre il senso di un testo dal suo primo contesto in un altro contesto, e ciò equivale a dire: conferirgli un significato nuovo che supera l'orizzonte del senso delimitato dall'intenzionalità del testo nel suo contesto originario »[58]. È in definitiva questa capacità di allegorizzazione, legata alla *catharsis*, che fa dell'applicazione letteraria la replica più vicina all'apprensione *analogizzante* del passato nella dialettica del faccia a faccia e del debito.

È questa la problematica distinta che l'applicazione solleva, senza però liberarsi dall'orizzonte della comprensione percettiva e dell'atteggiamento di godimento.

Al termine di questo percorso all'interno di alcune teorie della lettura, scelte in funzione del loro contributo al nostro problema della rifigurazione, distinguiamo alcuni tratti principali che sottolineano, ciascuno a modo proprio, la struttura *dialettica* dell'operazione di rifigurazione.

La prima tensione dialettica è sorta dal confronto, ineludibile, tra il sentimento del *debito*, che ci è sembrato accompagnare la relazione di *rappresentanza* nei riguardi del passato, e la *libertà* delle variazioni immaginative esercitate dalla finzione sul tema delle aporie del tempo, così come le abbiamo descritte nel capitolo precedente. Le analisi che abbiamo appena fatto del fenomeno della lettura ci portano a sfumare questa opposizione troppo semplice. Bisogna dire, anzitutto, che la proiezione di un mondo di finzione consiste in un processo *creatore* complesso, che può essere portato da una coscienza di debito così come avviene per il lavoro di ricostruzione da parte dello storico. Il problema della libertà creatrice non è affatto semplice. La liberazione della finzione nei confronti dei condizionamenti della storia—determinismi che si riassumono nella prova documentale—non rappresenta l'ultima parola circa la libertà della finzione. Ne rappresenta solo il momento cartesiano: la libera scelta nel regno dell'immaginario. Ma il servizio della visione del mondo che l'autore implicato ha l'ambizione di comunicare al lettore è per la finzione la fonte di condizionamenti più sottili, che esprimono il momento spinozista della libertà: cioè la necessità interiore. Libero *dal* condizionamento esteriore della prova documentale, la finzione è interiormente legata da ciò che essa proietta fuori di sè. Libero *da*..., l'arti-

58 « Limiti e compiti di una ermeneutica letteraria », *op. cit.*, p. 124.

sta deve ancora rendersi libero *per*... Se non fosse così, come spiegare le angosce e le sofferenze della creazione artistica attestate dall'epistolario e dai diari intimi di un Van Gogh o di un Cézanne? Così la dura legge della creazione, che è quella di *restituire* nel modo più perfetto possibile la visione del mondo che anima l'artista, corrisponde puntualmente al debito dello storico e del lettore di storia nei confronti dei morti [59]. Quello che la strategia di persuasione, frutto dell'autore implicato, cerca di *imporre* al lettore, è precisamente la *forza* di convinzione —forza illocuzionaria—si direbbe col vocabolario proprio della teoria degli atti di discorso—che sostiene la visione del mondo del narratore. Il paradosso a questo punto sta nel fatto che la *libertà* delle variazioni immaginative è comunicata soltanto rivestita della potenza *vincolante* di una visione del mondo. La dialettica tra libertà e condizionamento, interna al processo creatore, è così trasmessa per tutto il processo ermeneutico che Jauss caratterizzava sopra mediante la triade *poiesis, aisthesis, catharsis.* L'ultimo termine della triade è anche quello nel quale culmina questo paradosso di una libertà vincolata, di una libertà liberata grazie alla determinazione. Nel momento di chiarificazione e di purificazione, il lettore è reso libero suo malgrado. È questo paradosso che fa del confronto tra il mondo del testo e il mondo del lettore uno *scontro* al quale la fusione degli orizzonti di attesa del testo con quelli del lettore apporta solo una pace precaria.

Una seconda tensione dialettica procede dalla struttura della stessa operazione di lettura. In effetti è sembrato impossibile dare una semplice descrizione di questo fenomeno. Si è dovuti partire dal polo dell'autore implicato e dalla sua strategia di persuasione, per attraversare poi la zona ambigua di una prescrizione di lettura, che ad un tempo condiziona il lettore e lo rende libero, per accedere infine ad una estetica della ricezione, che pone opera e lettore in una relazione di sinergia. Questa dialettica merita d'essere paragonata a quella che abbiamo creduto di poter ravvisare entro la relazione di rappresentanza suscitata dall'enigma del carattere passato del passato. Non intendiamo certo andare alla ricerca di una corrispondenza puntuale tra i momenti della teoria della rappresentanza e quelli della teoria della lettura. Eppure, la costituzione dialettica della lettura non è estranea alla dialettica del Medesimo, del-

[59] Nel capitolo successivo, ritorneremo su questa similitudine, per rafforzarla, appoggiandoci alla nozione di voce narrativa, introdotta nella nostra terza parte, cap. III, par. 4.

l'Altro e dell'Analogo [60]. Così la retorica della finzione mette in scena un autore implicato che, mediante una operazione di seduzione, tenta di rendere il lettore *identico* a se stesso. Ma, quando il lettore scoprendo il suo posto prescritto dal testo, si sente non più sedotto ma terrorizzato, gli rimane come unica risorsa quella di mettersi *a distanza* dal testo e prendere coscienza nel modo più netto possibile, dello *scarto* tra le attese che il testo sviluppa e le proprie attese, in quanto individuo votato alla quotidianità, e in quanto membro del pubblico colto, formato da una intera tradizione di letture. Questa oscillazione tra il Medesimo e l'Altro viene superata solo grazie all'operazione che Gadamer e Jauss qualificano come fusione degli orizzonti e che può essere considerata come l'ideal-tipo della lettura. Al di là dell'alternativa tra confusione e alienazione, la messa in stato di convergenza della lettura e della scrittura tende a stabilire, tra le attese create dal testo e quelle apportate dalla lettura, una relazione *analogizzante*, che evoca quella nella quale culmina la relazione di rappresentanza del passato storico.

Un'altra notevole proprietà del fenomeno della lettura, ugualmente generatrice di dialettica, riguarda il rapporto tra *comunicabilità* e *referenzialità* (se possiamo ancora usare questo vocabolo, con le riserve del caso) nell'operazione di rifigurazione. Si può entrare nel problema da entrambe le estremità: così si dirà, come nell'abbozzo di *mimesis* III del nostro primo volume che una estetica della ricezione non può impegnare il problema della comunicazione senza impegnare quello della referenza, nella misura in cui, ciò che è comunicato, in ultima istanza, è, al di là del senso di un'opera, il mondo che progetta e che ne costituisce l'orizzonte [61]; ma si deve dire, in senso inverso, che la ricezione dell'opera e l'accoglienza di ciò che Gadamer ama chiamare la « cosa » del testo sono sottratti alla pura soggettività dell'atto di lettura solo a condizione di inscriversi entro una catena di letture, che conferisce una dimensione *storica* a questa ricezione e a questa accoglienza. L'atto di lettura

[60] Ho descritto altrove una dialettica analoga tra appropriazione e distanziamento; cfr. « La tâche de l'herméneutique » in F. Bovon e G. Rouiller (a cura di), *Exegesis: Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1975, pp. 179-200; tr. it. in P. Ricoeur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977, pp 13-52.

[61] *Tempo e Racconto*, t. I, p. 126. Nessuno, meglio di Francis Jacques ha esplicitato l'indissolubile rapporto tra comunicabilità e referenzialità presa nella sua generalità: cfr. *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, Parigi 1979; *Dialogiques* II, *l'Espace logique de l'interlocution*, PUF, Parigi 1985.

si include così entro una comunità che legge, che, con certe condizioni favorevoli, sviluppa quel tipo di normatività e di canonicità che noi riconosciamo alle grandi opere, quelle che non finiscono mai di decontestualizzarsi e di ricontestualizzarsi nelle più diverse circostanze culturali. Ritroviamo, per questa via, un tema centrale dell'estetica kantiana, e cioè che la comunicabilità costituisce una componente intrinseca del giudizio di gusto. Certo, non è a vantaggio del giudizio riflettente che noi portiamo questa sorta di universalità che Kant voleva *a priori*, ma, al contrario, a vantaggio della 'cosa stessa' che ci interpella nel testo. Ma, tra questa 'struttura d'appello', per usare la terminologia di W. Iser, e la *comunicabilità* tipica di un leggere-in-comune, si instaura una relazione reciproca, intrinsecamente costitutiva del potere di rifigurazione propria delle opere di finzione.

Un'ultima dialettica ci conduce alla soglia del nostro capitolo v. Riguarda i due ruoli se non proprio antitetici, quanto meno divergenti, assunti dalla lettura. Questa appare volta a volta come una *interruzione* nel corso dell'azione e come un *rilancio* verso l'azione. Queste due prospettive sulla lettura risultano direttamente dalla sua funzione di scontro e di legame tra il mondo immaginario del testo e il mondo effettivo del lettore. Nella misura in cui il lettore sottopone le sue attese a quelle che il testo sviluppa, il lettore si pone in stato di irrealtà, nella misura di irrealtà propria del mondo di finzione verso il quale il lettore emigra; la lettura diviene allora un luogo a sua volta irreale dove la riflessione fa una pausa. Per contro, in quanto il lettore incorpora, in modo cosciente o meno, poco importa, gli insegnamenti delle sue letture alla sua visione del mondo, al fine di accrescerne la leggibilità previa, la lettura è per lui ben altro che un *luogo* in cui s'arresta; è un *ambito* che attraversa.

Tale duplice statuto della lettura fa del confronto tra mondo del testo e mondo del lettore ad un tempo una *stasi* e un *invio*[62]. L'idealtipo della lettura, figurata dalla fusione senza confusione degli orizzonti di at-

[62] Questa distinzione tra la lettura come stasi e la lettura come invio spiega le oscillazioni di Jauss nella sua valutazione del ruolo della applicazione in ermeneutica letteraria: è come stasi che l'applicazione tende ad identificarsi con la comprensione estetica; è come invio che essa se ne separa nella rilettura e dispiega i suoi effetti catartici; essa opera, allora, come « un correttivo ad altre applicazioni che restano sottoposte alla pressione delle situazioni e ai condizionamenti che impongono le decisioni da prendere in vista dell'azione diretta » (« Limites et tâches d'une herméneutique littéraire », *op. cit.*, p. 133).

tesa del testo e di quelli del lettore, unisce questi due momenti della rifigurazione nell'unità fragile della stasi e dell'invio. Questa unità fragile può esprimersi nel seguente paradosso: più il lettore si mette in dimensione di irrealtà nella lettura, più profonda e più lontana sarà l'influenza dell'opera sulla realtà sociale. Non è forse la pittura meno figurativa quella che ha le maggiori possibilità di cambiare la nostra visione del mondo?

Da quest'ultima dialettica risulta che, se il problema della rifigurazione del tempo mediante il racconto *si annoda* nel racconto, non vi trova il suo *svolgimento*.

Capitolo quinto
L'INCROCIO TRA STORIA E FINZIONE

Con questo capitolo raggiungiamo l'obbiettivo che ha continuamente guidato la progressione delle nostre ricerche, e cioè la rifigurazione *effettiva* del tempo, divenuto così tempo umano, grazie all'incrocio tra storia e finzione [1]. Mentre, nella prima tappa, l'accento è stato messo sull'*eterogeneità* delle risposte fornite dalla storia e dalla finzione alle aporie del tempo fenomenologico, vale a dire sull'opposizione tra le variazioni immaginative dispiegate dalla finzione e dalla reinscrizione, stipulata dalla storia, del tempo fenomenologico sul tempo cosmico—e che, nella seconda tappa, un certo *parallelismo* è risultato tra la rappresentanza del passato storico e il transfert dal mondo di finzione del testo al mondo effettivo del lettore—vogliamo ora dare conto della *confluenza* tra le due serie di analisi consacrate rispettivamente alla storia e alla finzione, cioè all'implicazione reciproca delle due procedure di rifigurazione.

Questo passaggio da uno stadio in cui prevale l'eterogeneità delle prospettive intenzionali ad uno stadio in cui l'interazione prevale, è stato preparato da tempo grazie alle analisi precedenti.

Anzitutto, tra il tempo della finzione e il tempo storico, una certa commensurabilità è stata assicurata dalla fenomenologia, che ha fornito ai due grandi modi narrativi una tematica comune, per quanto lacerata

[1] Non ritorno sulle ragioni esposte sopra in forza delle quali preferisco parlare di rifigurazione congiunta o di incrocio piuttosto che di referenza incrociata. Ma si tratta del medesimo contenuto problematico esposto nel primo volume, pp. 126-133.

da aporie. Al termine della prima tappa, era quanto meno possibile affermare che la storia e la finzione sono alle prese con le medesime difficoltà, difficoltà non risolte, certo, ma riconosciute e portate nella sfera del linguaggio grazie alla fenomenologia. Successivamente, la teoria della lettura ha creato uno spazio comune per gli scambi tra la storia e la finzione. Noi abbiamo finto di credere che la lettura interessi solo la ricezione dei testi letterari. Ora noi siamo lettori di storia così come di romanzi. Ogni grafia, compresa la storiografia, dipende da una teoria allargata della lettura. Ne deriva che l'operazione di implicazione reciproca sopra menzionata, ha il suo posto entro la lettura. In questo senso, le analisi dell'*incrocio* tra storia e finzione che ci apprestiamo ad affrontare, dipendono da una teoria allargata della ricezione di cui l'atto di lettura è il momento fenomenologico. È in una tale teoria allargata della lettura che il rovesciamento avviene, dalla divergenza alla convergenza, tra il racconto storico e il racconto di finzione.

Resta da fare il passo dalla convergenza all'incrocio.

Per incrocio tra storia e finzione, intendiamo la struttura fondamentale, sia ontologica che epistemologica, grazie alla quale la storia e la finzione danno concretezza alla loro rispettiva intenzionalità solo prendendo a prestito dall'intenzionalità dell'altra. Tale concretizzazione corrisponde, nella teoria narrativa, al fenomeno del '*veder come...*' con il quale, ne *La Metafora viva* abbiamo caratterizzato la referenza metaforica. Abbiamo già abbordato almeno due volte questo problema della concretizzazione: una prima volta quando abbiamo tentato, seguendo Hayden White, di chiarire la relazione di rappresentanza della coscienza storica rispetto al passato in quanto tale, mediante la nozione di presa analogizzante; la seconda volta quando, in una prospettiva vicina a quella di R. Ingarden, abbiamo descritto la lettura come una effettuazione del testo considerato come una partitura da eseguire. Faremo vedere come questa concretizzazione viene raggiunta solo nella misura in cui, da una parte la storia si serve in qualche modo della finzione per rifigurare il tempo, e in cui, dall'altra parte, la finzione si serve della storia per il medesimo scopo. Tale concretizzazione reciproca segna il trionfo della nozione di figura, sotto la forma del *figurarsi che...*

1. La storia investita dalla finzione

La prima metà della tesi è la più facile da dimostrare. Ma non biso-

gna ingannarsi circa la sua portata. Da un lato, non si tratta di ripetere semplicemente quel che è stato detto nel primo volume circa il ruolo dell'immaginazione nel racconto storico a livello della configurazione; si tratta appunto del ruolo dell'immaginario nella prospettiva del passato così come è stato. Dall'altro, non si tratta in alcun modo di negare l'assenza di simmetria tra passato 'reale' e mondo 'irreale'; il problema è giustamente quello di far vedere in che modo, davvero unico nel suo genere, l'immaginario si integra nella prospettiva dell'esser-stato, senza attenuarne la prospettiva 'realista'.

Lo spazio vuoto dell'immaginario è segnato dal carattere stesso dell'esser-stato come non osservabile. Per assicurarsene, basta rifare il percorso delle tre approssimazioni successive che abbiamo proposto dell'esser-stato così come è stato. Si nota, allora, che la parte dell'immaginario aumenta nella misura in cui l'approssimazione si fa più serrata. Prendiamo la tesi più *realista* circa il passato storico, la stessa da cui siamo partiti per istituire la risposta della coscienza storica alle aporie del tempo: la storia, abbiamo detto, *reinscrive* il tempo del racconto nel tempo dell'universo. Si tratta di una tesi 'realista', nel senso che la storia sottopone la sua cronologia all'unica scala di tempo, comune a ciò che viene chiamata la 'storia' della terra, la 'storia' delle specie viventi, la 'storia' del sistema solare e delle galassie. Questa reiscrizione del tempo del racconto entro il tempo dell'universo, secondo un'unica scala, resta la specificità del modo referenziale proprio della storiografia.

Ora, è proprio in occasione della tesi più 'realista' che l'immaginario si introduce una prima volta nella prospettiva dell'esser-stato.

Non abbiamo dimenticato che l'abisso tra tempo del mondo e tempo vissuto viene superato solo grazie alla costruzione di taluni *connettori* specifici che rendono pensabile e maneggiabile il tempo storico. Il calendario che abbiamo posto al vertice di tutti questi connettori, deriva dal medesimo genio inventivo che abbiamo già visto operante nella costruzione dello *gnomon*. Come nota J.T. Fraser all'inizio del suo lavoro sul tempo [2], se il nome stesso di *gnomon* conserva qualche cosa ancora del suo antico significato di consigliere, di ispettore, di conoscitore, ciò deriva dal fatto che una attività di interpretazione vi è operante, che regola anche la costruzione di un apparecchio così semplice; e come un interprete opera la traduzione continua da una lingua ad un'altra, unendo

2 J.T. Fraser, *The Genesis and Evolution of Time. A critic of Interpretation in Physics*, The University of Massachussetts Press, Amherst 1982.

in tal modo due universi linguistici in accordo con un certo principio di trasformazione, lo *gnomon* unisce due processi secondo certe ipotesi sul mondo. Uno dei processi è il movimento del sole, l'altro la vita di colui che consulta lo *gnomon*; l'ipotesi comprende i principi impliciti alla costruzione e al funzionamento del quadrante solare (*ibid.*, p. 3). La duplice affiliazione che ci è sembrata caratteristica del calendario è già visibile qui. Da un lato, il quadrante solare fa parte dell'universo dell'uomo; dall'altro, fa altresì parte dell'universo astronomico: il movimento dell'ombra è indipendente dalla volontà umana. Ma questi due mondi non sarebbero messi in relazione senza la convinzione che è possibile derivare dei segnali relativi al tempo dal movimento dell'ombra proiettata. Tale credenza consente all'uomo di ordinare la propria vita in funzione dei movimenti dell'ombra, senza attendere dall'ombra che si pieghi al ritmo dei bisogni e dei desideri dell'uomo (*ibid.*, p. 4). Ma la convinzione che abbiamo appena ricordato non prenderebbe forma se non si incarnasse nella *costruzione* di un apparecchio capace di fornire due tipi di informazioni: l'una circa l'ora, grazie all'orientamento dell'ombra sul quadrante solare, l'altra sulla stagione dell'anno, grazie alla lunghezza dell'ombra a mezzogiorno. In assenza di divisioni orarie e di curve concentriche sarebbe impossibile *leggere* lo *gnomon*. Mettere in parallelo due corsi eterogenei di avvenimenti, formare una ipotesi generale sulla natura nel suo insieme, costruire un apparecchio adeguato, sono questi i diversi passi inventivi che, incorporati alla lettura del quadrante solare, fanno di quest'ultimo una *lettura di segni*, una traduzione e una interpretazione, secondo la parola di J.T. Fraser. Questa lettura di segni, a sua volta, può esser considerata come l'operazione *schematizzante*, a partire dalla quale due prospetive sul tempo sono pensate *insieme*. Tutto quello che abbiamo detto a proposito del calendario potrebbe essere descritto in termini analoghi: le operazioni intellettuali sono certo singolarmente più complesse, in particolare i calcoli numerici applicati alle diverse periodicità implicate, al fine di renderle commensurabili; inoltre, il carattere istituzionale e in ultima istanza politico dell'istituzione del calendario accentua il carattere sintetico della congiunzione dell'aspetto astronomico e dell'aspetto eminentemente sociale del calendario. Nonostante tutte le differenze che si possono rinvenire tra orologio e calendario, *leggere* il calendario resta una interpretazione di segni analoga alla lettura del quadrante solare e dell'orologio. Sulla base di un sistema periodico di date, un calendario perpetuo permette l'allocazione di una data, vale a dire di un posto *qualsiasi* nel sistema di tutte le date possi-

bili, ad un avvenimento che porta il segno del *presente* e quindi quella del passato o del futuro. La datazione di un avvenimento presenta in tal modo un carattere sintetico, grazie al quale un presente effettivo è identificato ad un istante qualsiasi. Anzi, se il principio della datazione consiste nell'attribuzione di un presente vivo ad un istante qualsiasi, la sua pratica consiste nell'attribuzione di un 'come se' presente, secondo la formula husserliana del rimemorare, ad un istante qualsiasi; è a dei presenti potenziali, a dei presenti *immaginati*, che vengono assegnate le date. Così, tutti i ricordi accumulati dalla memoria collettiva possono diventare degli avvenimenti *datati*, grazie alla loro reiscrizione nel tempo del calendario.

Sarebbe facile applicare un ragionamento analogo agli altri connettori tra il tempo narrativo e il tempo universale. La successione delle generazioni è ad un tempo un dato biologico e una protesi del rimemorare in senso husserliano. È sempre possibile estendere il ricordo, mediante la catena delle memorie ancestrali, di risalire la china del tempo prolungando con l'immaginazione questo movimento regressivo; così come è possibile a ciascuno situare la propria temporalità nella successione delle generazioni, con l'aiuto più o meno obbligato del tempo del calendario. In tal senso, la rete dei contemporanei, dei predecessori e dei successori *schematizza*—nel senso kantiano del termine—la relazione tra il fenomeno più biologico della successione delle generazioni e il fenomeno più intellettuale della ricostruzione del regno dei contemporanei, dei predecessori e dei successori. Il carattere *misto* di questo triplice regno ne sottolinea il carattere immaginario.

Evidentemente è nel fenomeno della traccia che culmina il carattere *immaginario* dei connettori che segnano l'instaurazione del tempo storico. Questa mediazione immaginaria è presupposta dalla struttura mista della traccia stessa in quanto *effetto-segno*. Questa struttura mista esprime in modo sintetico una attività sintetica complessa, nella quale entrano in composizione delle inferenze di tipo causale applicate alla traccia in quanto segno lasciato e delle attività d'interpretazione legate al carattere di significanza della traccia, in quanto cosa presente che vale per una cosa passata. Questa attività sintetica, ben espressa dal verbo ritracciare, riassume a sua volta delle operazioni tanto complesse quanto quelle che sono all'origine dello *gnomon* e del calendario. Sono appunto le attività di custodia, di selezione, di raccolta, di consultazione, di lettura infine degli archivi e dei documenti, i quali mediano e schematizzano, per così dire, la traccia, per farne l'ultimo presupposto della reiscrizio-

ne del tempo vissuto (il tempo con un presente) entro il tempo puramente successivo (il tempo senza presente). Se la traccia è un fenomeno più radicale di quello del documento o dell'archivio, per contro è il trattamento degli archivi e dei documenti che fa della traccia un operatore effettivo del tempo storico. Il carattere immaginario delle attività che mediano e schematizzano la traccia si dichiara nel lavoro di pensiero che accompagna l'interpretazione di un reperto, di un fossile, di un mucchio di rovine, di un pezzo da museo, di un monumento: viene loro assegnato il loro valore di traccia, cioè di effetto-segno, solo *figurandosi* il contesto di vita, l'ambiente sociale e culturale, in una parola secondo l'annotazione di Heidegger prima ricordata, il *mondo* che, oggi *manca*, per così dire, attorno alla reliquia. Con l'espressione *figurarsi*, indichiamo qui una attività dell'immaginario che è più facile cogliere nel contesto dell'analisi che segue.

Il ruolo mediatore dell'immaginario si accresce in effetti quando noi passiamo dal tema della reiscrizione del tempo vissuto nel tempo cosmico (capitolo I) a quello della dimensione passata del passato (capitolo II). Da una parte, il 'realismo' spontaneo dello storico ha trovato la sua espressione critica nel difficile concetto di rappresentanza, che abbiamo espressamente distinto da quello di rappresentazione. Con tale concetto abbiamo voluto esprimere la rivendicazione del faccia-a-faccia oggi passato sul discorso storico che intenziona, il suo potere di incitazione e di correzione rispetto a tutte le costruzioni storiche, nella misura in cui queste intendono essere delle ri-costruzioni. Io stesso ho accentuato questo diritto del passato così come è stato, facendogli corrispondere l'idea di un debito da parte nostra nei confronti dei morti. D'altra parte, il carattere elusivo di tale faccia-a-faccia, peraltro imperioso, ci ha condotti entro un gioco logico nel quale le categorie del Medesimo, dell'Altro, dell'Analogo strutturano l'enigma ma senza risolverlo. Ora, è ad ogni tappa di questo gioco logico che l'immaginario si impone come servitore tenuto alla rappresentanza e segue ancora una volta l'operazione che consiste nel figurarsi che... Non abbiamo dimenticato, in Collingwood, preso come porta-parola del Medesimo, l'unione intima tra l'immaginazione storica e la rieffettuazione. Quest'ultima è il *telos*, l'intenzione e il coronamento dell'immaginazione storica, e l'immaginazione storica, per contro, è l'*organon* della rieffettuazione. Si passa dalla categoria del Medesimo a quella dell'Altro per esprimere il momento del passato nella rappresentanza del passato, è ancora l'immaginario che impedisce all'alterità di sprofondare nell'indicibile. È sempre grazie a qualche transfert

dal Medesimo all'altro, in simpatia e immaginazione, che l'Altro estraneo mi diventa prossimo. A tale proposito, l'analisi che Husserl consacra nella *Quinta Meditazione Cartesiana* all'operazione d'appaiamento (*Paarung*), e all'inferenza analogizzante che sostiene quest'ultima, è qui perfettamente al suo posto. Inoltre, il tema centrale della sociologia comprensiva di Dilthey vi è conservato, e cioè la tesi secondo la quale ogni intelligenza storica si radica nella capacità che ha un soggetto di trasferirsi in una vita psichica estranea. Qui, commenta Gadamer, lo spirito comprende lo spirito. È questo transfert analogizzante, per fondere in una sola le due tematiche di Husserl e di Dilthey, che legittima il passaggio all'Analogo e il ricorso, con Hayden White, alla tropologia, per conferire un senso accettabile, distante da qualsiasi forma di positivismo, all'espressione ripresa da Ranke: conoscere il passato *wie es eigentlich gewesen* (il passato così come si è effettivamente prodotto). Il *wie*—che equilibra paradossalmente l'*eigentlich*—prende allora il valore tropologico dell'espressione 'tale che', interpretata volta a volta come metafora, come metonimia, come sineddoche, come ironia. Quella che Hayden White chiama funzione 'rappresentativa' dell'immaginazione storica segue ancora una volta da vicino l'atto di figurarsi che... grazie al quale l'immaginazione si fa capace di visione: il passato è ciò che avrei visto, di cui sarei stato il testimone oculare, se fossi stato là, così come l'altro lato delle cose è quello che io vedrei se io percepissi le cose dal punto di vista dal quale voi le guardate. Così la tropologia diventa l'immaginario della rappresentanza.

Resta da superare un passo supplementare dal passato *datato* (capitolo I) e dal passato ricostruito (capitolo III) al passato *rifigurato* e da precisare la *modalità* dell'immaginario che risponde a questa esigenza di *figuratività*. A tale proposito, fin qui non abbiamo fatto altro che segnare lo spazio vuoto dell'immaginario nel lavoro di rifigurazione.

Bisogna dire ora come abbiamo qui dei tratti dell'immaginario, *resi espliciti dal solo racconto di finzione*, che vengono ad arricchire queste mediazioni immaginarie e come, per questa stessa via, si opera l'incrocio propriamente detto della finzione e della storia nella rifigurazione del tempo.

È a questi tratti che ho fatto allusione introducendo l'espressione 'figurarsi che...'. Questi tratti hanno tutti in comune la capacità di conferire alla prospettiva del passato un riempimento quasi intuitivo. Una prima modalità consiste in un prestito diretto nei confronti della funzione metaforica del 'veder-come'. Siamo stati preparati ormai da tem-

po ad accogliere questo aiuto che la referenza spezzata della metafora apporta alla rifigurazione del tempo mediante la storia. Dal momento in cui abbiamo ammesso che la scrittura della storia non si aggiunge dall'esterno alla conoscenza storica, ma fa corpo con essa, niente si oppone al riconoscimento che anche la storia *imita* nella sua scrittura i tipi di costruzione dell'intrigo ricevuti dalla tradizione letteraria. Così abbiamo visto Hayden White prendere a prestito da Northrop Frye le categorie del tragico, del comico, del romanzesco, dell'ironia ecc., e appaiare questi generi letterari ai tropi della tradizione retorica. Ora questi prestiti della storia nei confronti della letteratura non potrebbero essere confinati al solo piano della composizione, quindi al momento della configurazione. Il prestito concerne altresì la funzione rappresentativa dell'immaginazione storica: impariamo a vedere *come* tragico, *come* comico, ecc., una certa connessione di avvenimenti. Ed è questo che fa appunto la perennità di certe grandi opere storiche, di cui il progresso documentario ha pure compromesso l'affidabilità propriamente scientifica, è il carattere esattamente adeguato della loro arte poetica e retorica al loro modo di *vedere* il passato. La stessa opera può essere così un grande libro di storia e un meraviglioso romanzo. Ciò che stupisce è che questa interconnessione della finzione e della storia non attenua il progetto di rappresentanza proprio della storia, ma contribuisce a realizzarlo.

Questo effetto di finzione, se possiamo esprimerci così, si trova inoltre moltiplicato dalle diverse strategie retoriche che abbiamo evocato nella nostra rassegna delle teorie della lettura. Si può *leggere* un libro di storia *come* un romanzo. Facendo così, si entra nel patto di lettura che istituisce il rapporto di complicità tra la voce narrativa e il lettore implicato. In virtù di questo patto, il lettore abbassa la sua guardia. Sospende volentieri la sua diffidenza. Si fida. È pronto a concedere allo storico il diritto esorbitante di conoscere le anime. In nome di tale diritto, gli storici antichi non esitavano a mettere sulle labbra dei loro eroi dei discorsi inventati che i documenti non garantivano affatto, ma rendevano solo plausibili. Gli storici moderni non si permettono più queste incursioni stravaganti. Eppure fanno appello, sotto forme più sottili, al genio romanzesco, dal momento in cui tentano di rieffettuare, vale a dire di ripensare, un certo calcolo di fini e di mezzi. Lo storico non si vieta allora di 'dipingere' una situazione, di 'rendere' una successione di pensieri e di conferirle la 'vivacità' di un discorso interiore. Ritroviamo per questa via un effetto di discorso sottolineato da Aristotele nella sua teoria della *lexis*: l'« elocuzione » o la « dizione », secondo *La*

Retorica, ha la capacità di « mettere sotto gli occhi » e in tal modo di « fare vedere »[3]. Viene così compiuto un passo al di là del semplice « veder-come », che non impedisce il vincolo tra la metafora che assimila e l'ironia che distanzia. Siamo entrati nello spazio dell'illusione che, nel senso stretto del termine, confonde il « veder-come » con un « creder di vedere ». Qui, il « tener-per-vero », che definisce la credenza, soccombe all'allucinazione di presenza.

Questo effetto molto particolare di finzione e di dizione entra certamente in conflitto con la vigilanza critica che lo storico esercita comunque per sua personale iniziativa e tenta di comunicare al suo lettore. Ma si crea talvolta una strana complicità tra questa vigilanza e la sospensione volontaria di incredulità da cui nasce l'illusione nell'ordine estetico. Parlerei volentieri di *illusione controllata* per caratterizzare questa felice unione che fa, per esempio, della descrizione della Rivoluzione francese realizzata da Michelet un'opera letteraria paragonabile a *Guerra e Pace* di Tolstoj, nella quale il movimento procede in senso inverso, dalla finzione verso la storia e non più dalla storia verso la finzione.

Suggerisco un'ultima modalità con la quale la finzione può entrare nella storia, modalità che lungi dall'abolire la sua prospettiva di rappresentanza, le conferisca quel riempimento che le manca e che, nelle circostanze che sto per enunciare, è autenticamente atteso da essa. Penso a quegli avvenimenti che una comunità storica considera come decisivi perché vi scorge una origine o una sorgente sempre viva. Questi avvenimenti, che in inglese vengono detti *epoch-making* ricavano il loro significato specifico dal loro potere di fondare o rafforzare la coscienza di identità della comunità presa in considerazione, la sua identità narrativa, così come quella dei suoi membri. Questi avvenimenti producono dei sentimenti di notevole intensità etica, sia nel registro della commemorazione fervente sia in quello dell'esecrazione, della deplorazione dell'indignazione, della compassione, o anche dell'appello al perdono. Lo storico, in quanto tale, è considerato come non segnato dai suoi sentimenti: a tale proposito, la critica mossa da François Furet nei confronti della commemorazione e dell'esecrazione, che hanno fatto ostacolo ad una discussione fruttuosa delle spiegazioni e delle interpretazioni della Rivoluzione francese, resta valida[4]. Ma, quando si tratta di avvenimenti a noi più vicini, come Auschwitz, sembra che quella sorta di neutralizza-

[3] *La Metafora viva*, cap. I.
[4] *Tempo e Racconto*, t. I, pp. 327-328.

zione etica, che conviene forse al progresso della storia di un passato che è necessario mettere a distanza per comprenderlo e spiegarlo meglio, non sia possibile, né auspicabile. Qui si impone la parola d'ordine biblica—e più propriamente deuteronomistica—*Zakhor* (ricordati) la quale non si identifica necessariamente con un appello alla storiografia [5].

Riconosco, anzitutto, che la regola di astinenza, quando viene applicata alla commemorazione piena di riverenza, merita maggiormente il nostro rispetto che non quando essa viene applicata all'indignazione e alla deplorazione, nella misura in cui il nostro gusto di celebrare si rivolge più volentieri ai grandi fatti di quelli che Hegel chiamava i grandi uomini storici e dipende da quella funzione dell'ideologia che consiste nel legittimare la dominazione. Ciò che rende sospetta la commemorazione piena di riverenza, è la sua affinità con la storia dei vincitori, anche se ritengo impossibile e poco auspicabile la eliminazione dell'ammirazione, della venerazione, del pensiero riconoscente. Se il *tremendum fascinosum* costituisce, come vuole R. Otto, il nucleo emozionale del sacro, il senso del sacro resta una dimensione inespugnabile del senso storico.

Ma il *tremendum* ha un'altra faccia: il *tremendum horrendum*, che merita d'esser difeso. E vedremo quale benefico aiuto può venirci in tale difesa proprio dalla finzione. L'orrore è il negativo dell'ammirazione, come l'esecrazione lo è della venerazione. L'orrore aderisce a certi avvenimenti che è necessario *non dimenticare mai*. Rappresenta la motivazione etica ultima della storia delle vittime. (Preferisco dire storia delle vittime, piuttosto che storia dei vinti: perché i vinti sono, in parte, i candidati alla dominazione che hanno fallito). Le vittime di Auschwitz sono, per eccellenza, i delegati presso la nostra memoria, di tutte le vittime della storia. L'esperienza delle vittime è questo rovescio della storia che nessuna astuzia della Ragione può arrivare a legittimare e che piuttosto manifesta lo scandalo di qualsiasi teodicea della storia.

Il ruolo della finzione, in questa memoria dell'orribile, è un corollario del potere dell'orrore, come dell'ammirazione, di rivolgersi a degli avvenimenti la cui dichiarata *unicità* importa. Voglio dire che l'orrore

[5] Yosef Hayim Yeruschalmi mostra in *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle e Londra 1982 (tr. it., Pratiche 1983), che gli Ebrei hanno potuto ignorare per secoli la storiografia dotta nella misura in cui restavano fedeli al 'Ricordati' del libro del Deuteronomio, e che il loro accesso alla ricerca storica nel periodo moderno è stato in gran parte un effetto dell'assimilazione alla cultura dei gentili.

così come l'ammirazione esercita nella nostra coscienza storica una funzione specifica di individuazione. Individuazione che non si lascia incorporare, né in una logica della specificazione, e nemmeno in una logica dell'individualità come quella che Paul Veyne condivide con Pariente [6]. In rapporto a tale individuazione logica, e anche all'individuazione mediante il tempo di cui ho parlato in precedenza, parlerei volentieri di avvenimenti *unicamente unici*. Qualsiasi altra forma di individuazione è la contropartita di un lavoro di spiegazione che ricongiunge. L'orrore isola e rende incomparabile, incomparabilmente unico, unicamente unico. Se persisto nell'associarlo all'ammirazione, è perché rovescia il sentimento grazie al quale andiamo avanti a tutto ciò che ci sembra portatore di creazione. L'orrore è una venerazione rovesciata. È in questo senso che si è potuto parlare dell'Olocausto come di una rivelazione negativa, come di un anti-Sinai. Il conflitto tra la spiegazione che ricongiunge e l'orrore che isola è qui portato all'estremo eppure questo conflitto latente non deve condurre a nessuna dicotomia rovinosa tra una storia che dissolverebbe l'avvenimento nella spiegazione e una replica puramente emozionale, che dispenserebbe dal pensare l'impensabile. Ciò che importa è piuttosto rianimare l'una grazie all'altra, la spiegazione storica e l'individuazione attraverso l'orrore. Più spieghiamo storicamente, più siamo indignati; più siamo colpiti dall'orrore e più cerchiamo di comprendere. Questa dialettica riposa in ultima istanza sulla natura stessa della spiegazione storica, che fa della retrodizione una implicazione causale singolare. È proprio sulla singolarità della spiegazione autenticamente storica che riposa la convinzione, espressa qui, che la spiegazione storica e l'individuazione degli avvenimenti mediante l'orrore, così come mediante l'ammirazione o la venerazione, possono non essere su posizioni di antitesi reciproca.

In che cosa la finzione è un corollario di questa individuazione mediante l'orrore così come mediante l'ammirazione?

Ritroviamo la capacità propria della finzione di suscitare una illusione di presenza, ma controllata dal distanziamento critico. Di nuovo, è proprio dell'immaginario di rappresentanza, « dipingere », « mettendo sotto gli occhi ». Il fatto nuovo è che l'illusione controllata non è destinata a piacere e nemmeno a distrarre. Essa è messa al servizio dell'individuazione esercitata sia dall'orribile che dall'ammirabile. L'individuazione grazie all'orribile, alla quale siamo più particolarmente attenti, re-

6 *Tempo e racconto*, t. I, pp. 254ss.

sterebbe cieca in quanto sentimento, per quanto elevato e profondo, senza la quasi-intuitività della finzione. La finzione dà degli occhi al narratore inorridito. Degli occhi per vedere e per piangere. L'attuale situazione della letteratura sull'Olocausto ne è la verifica esauriente. O il computo dei cadaveri o la leggenda delle vittime. Tra i due estremi si colloca una spiegazione storica, difficile, se non impossibile da scrivere, conforme alle regole dell'imputazione causale singola.

Mescolandosi così con la storia, la finzione riconduce la storia alla loro origine comune nell'*epopea*. Più esattamente, quello che l'epopea aveva fatto nella sfera dell'ammirabile, la leggenda delle vittime lo fa nella sfera dell'orribile. Questa epopea in un certo senso negativa preserva la memoria della sofferenza, a dimensione di interi popoli, così come l'epopea e la storia agli inizi avevano trasformato la gloria effimera degli eroi in una memoria duratura. In entrambi i casi, la finzione si pone al servizio di ciò che è indimenticabile [7]. Essa permette allo storiografo di mettersi in pari con la memoria. Infatti una storiografia può essere senza memoria, quando è animata dalla sola curiosità. Allora si muta in esotismo, cosa questa perfettamente accettabile, come afferma Paul Veyne per la storia di Roma come è da lui praticata. Ma ci sono forse dei delitti che non bisogna dimenticare, delle vittime la cui sofferenza domanda meno vendetta che racconto. Solo la volontà di non dimenticare può fare sì che questi delitti non ritornino *mai più*.

2. *La storicizzazione della finzione*

La finzione presenta, per parte sua, tratti che favoriscono la *storicizzazione*, così come la storia domanda, mediante certi caratteri che abbiamo appena descritto, una certa *elaborazione in termini* di finzione

[7] Riprendo, ancora una volta, le belle analisi di Hannah Arendt sul rapporto tra il racconto e l'azione: di fronte alla fragilità delle cose umane, il racconto svela il « chi » dell'azione, lo espone nello spazio di apparizione del regno pubblico, gli conferisce una coerenza degna di essere raccontata, e finalmente gli assicura la immortalità della fama (*The Human Condition*, tr. francese, pp. 50, 97, 173-174, 181ss; tr. it., Milano 1964). Non ci si stupirà del fatto che Hannah Arendt non abbia mai separato coloro che soffrono la storia da coloro che la fanno, e che abbia scelto di porre come esergo al suo grande capitolo sull'azione questo verso della poetessa Isak Dinesen: « *All sorrows can be borne, if you put them into a story or tell a story about them* » (*ibid.*, p. 175).

sempre al servizio del suo obbiettivo che è quello di rappresentanza del passato?

Prenderò qui in esame l'ipotesi secondo la quale il racconto di finzione *imita* in un certo modo il racconto storico. Raccontare una qualsiasi cosa, direi, vuol dire raccontarla *come* se fosse accaduta. Fino a che punto il *come se fosse accaduta* è essenziale alla significazione-racconto?

Un primo indizio che questo *come se fosse accaduta* fa parte del senso che noi riconosciamo ad ogni racconto è di ordine strettamente grammaticale. I racconti sono raccontati secondo un tempo passato. La formula « C'era una volta... » segna, nella favola, l'entrare nel racconto. Non ignoro certo che questo criterio è rifiutato da Harald Weinrich in *Tempus*. L'organizzazione dei tempi verbali, secondo questo autore, si comprende solo se vengono dissociati dalle determinazioni riferite alla scansione del tempo in passato, presente futuro. *Tempus* non deve nulla a *Zeit*. I tempi verbali sarebbero soltanto dei segnali rivolti da un locutore ad un ascoltatore, invitandolo a ricevere e a decodificare un messaggio verbale in un certo modo. Abbiamo già preso in esame questa interpretazione dei tempi verbali in termini di comunicazione [8]. Ciò che qui ci interessa è la 'situazione di locuzione', che presiede alla prima distinzione, dal momento che essa regge, secondo Weinrich, l'opposizione tra raccontare (*erzählen*) e commentare (*besprechen*). I tempi che reggono il raccontare non avrebbero alcuna funzione propriamente temporale; servirebbero ad avvertire il lettore: questo è un racconto. L'atteggiamento che corrisponde al racconto sarebbe semplicemente la distensione, il disimpegno, in contrasto con la tensione, l'impegno dell'entrare nella logica del commentario. Passato prossimo e imperfetto sarebbero così tempi del racconto, non perché il racconto si rapporta in un modo o nell'altro a degli avvenimenti passati, reali o di finzione, ma perché questi tempi orientano verso un atteggiamento di distensione. Analogamente, l'abbiamo già visto, per i segni di *retrospezione* e di *prospezione*, sulla base del secondo asse di comunicazione, quello della « prospettiva di locuzione »; e dei segni della « messa in rilievo », secondo il terzo asse della comunicazione. Ho detto, al momento opportuno, quello che una teoria del tempo nella finzione deve all'opera di Weinrich. Ciò che *Tempus* dimostra, è che i tempi verbali formano un sistema infinitamente più complesso rispetto alla rappresentazione *lineare* del tempo, rappresentazione alla quale l'autore è troppo disponibile a ricondur-

8 *Tempo e racconto*, t. II, cap. III, par. 1.

re il vissuto temporale espresso in termini di presente, di passato e di futuro. Ora la fenomenologia dell'esperienza temporale ci ha familiarizzati con molteplici aspetti non lineari del tempo e con dei significati della nozione di passato che dipendono da questi aspetti non lineari. *Tempus*, per conseguenza, può essere ricondotto a *Zeit* secondo altre modalità di temporalizzazione diverse dalla linearità. È precisamente una delle funzioni della finzione quella di scoprire e di esplorare talune di queste significazioni temporali che il vissuto quotidiano livella e fa svanire. Del resto, dire che il passato segnala semplicemente l'entrata nel racconto senza alcuna significazione temporale, non sembra plausibile. L'idea che il racconto abbia a che fare con qualche cosa come un passato di finzione mi sembra più feconda. Se il racconto esige una posizione di distacco, non è forse per il fatto che il tempo passato del racconto è un quasi-passato temporale?

Ora che cosa possiamo intendere per quasi-passato? Ho avanzato, nella terza parte di quest'opera, al termine delle mie analisi dei « giochi con il tempo », una ipotesi che mi sembra trovare, qui e ora, la sua migliore legittimazione. Secondo questa ipotesi, gli avvenimenti raccontati in un racconto di finzione sono dei fatti passati per la *voce narrativa* che a questo punto possiamo considerare identica all'autore implicato, cioè ad un travestimento di finzione dell'autore reale. Una *voce* parla che racconta ciò che, *per essa*, ha avuto luogo. Entrare in lettura, vuol dire includere nel patto tra il lettore e l'autore la credenza secondo la quale gli avvenimenti riferiti dalla voce narrativa appartengono al passato di tale voce [9].

Se questa ipotesi tiene, si può dire che la finzione è quasi storica, così come la storia è quasi finzione. La storia è quasi finzione perché la quasi-presenza degli avvenimenti posti « sotto gli occhi » del lettore mediante un racconto animato, supplisce, grazie alla sua intuitività, la sua vivacità, al carattere elusivo della dimensione passata del passato, che i paradossi della rappresentanza illustrano. Il racconto di finzione è quasi storico nella misura in cui gli avvenimenti irreali che riferisce sono dei fatti passati per la voce narrativa che si rivolge al lettore; ecco perché assomigliano a degli avvenimenti passati ed ecco perché la finzione assomiglia alla storia.

Il rapporto, del resto, è circolare: si potrebbe dire che è proprio in quanto quasi-storica che la finzione conferisce al passato questa vivacità

[9] Sulla nozione di voce narrativa, cfr. *Tempo e racconto*, t. II, pp. 146-165.

di evocazione che fa di un grande libro di storia un capolavoro letterario.

Una seconda ragione per considerare il 'come se fosse accaduto' essenziale alla finzione narrativa dipende da questa regola d'oro della costruzione dell'intrigo che abbiamo letto in Aristotele, e cioè che deve essere probabile o necessaria; certo, Aristotele non attribuisce alcun significato temporale o quasi temporale al probabile; si limita ad opporre ciò che potrebbe aver luogo a ciò che ha avuto luogo (*Poetica*, 1451 b 4-5). La storia si prende cura del passato effettivo, la poesia del possibile. Ma tale obiezione non è più vincolante di quella di Weinrich. Aristotele, di fatto, non si interessa affatto alla differenza tra passato e presente; caratterizza ciò che ha avuto luogo mediante il particolare e ciò che potrebbe avere luogo mediante il generale: « Il generale è il tipo di cose che un certo tipo di uomini fa o dice in modo verisimile o necessario » (1451 b 6).

È la verosimiglianza del generale che qui fa problema. Ora tale verisimiglianza non è senza rapporto, secondo Aristotele stesso, con quello che noi abbiamo appena chiamato quasi-passato. Nella stessa pagina che oppone la poesia alla storia, i tragici vengono lodati per essersi tenuti « ai nomi d'uomini realmente attestati. Ed ecco la ragione: è che il possibile è *persuasivo*: ora ciò che non ha ancora avuto luogo, noi non crediamo ancora che sia possibile, mentre ciò che ha avuto luogo è evidente che è possibile » (1451 b 15-18). Aristotele suggerisce qui che, per essere persuasivo il probabile deve avere una relazione di verisimiglianza con l'esser-stato. Aristotele non si preoccupa in effetti di sapere se Ulisse, Agamennone, Edipo sono dei personaggi reali del passato; ma la tragedia deve simulare una immersione nella *leggenda*, la cui prima funzione è quella di legare la memoria e la storia agli strati arcaici del regno dei predecessori.

Sfortunatamente, questa simulazione del passato mediante la finzione è stata ulteriormente oscurata dalle discussioni estetiche sollevate dal romanzo realista. La verisimiglianza viene allora confusa con una modalità di somiglianza al reale che pone la finzione sullo stesso piano della storia. A tale proposito, è ben vero che si possono leggere i grandi romanzieri del XIX secolo come degli storici supplenti, meglio come dei sociologi *ante litteram*: come se il romanzo occupasse a questo punto un posto vacante nel regno delle scienze umane. Ma questo esempio è, alla fine, il più ingannevole. Non è quando il romanzo esercita una funzione storica o sociologica *diretta*, mescolata alla sua funzione estetica, che pone il proble-

ma più interessante quanto alla verisimiglianza. La vera *mimesis* dell'azione deve essere cercata nelle opere d'arte meno preoccupate di riflettere la loro epoca. *L'imitazione, nel senso volgare del termine, è qui il nemico per eccellenza della mimesis.* È proprio quando un'opera d'arte rompe con questa sorta di verisimiglianza che dispiega la sua autentica funzione mimetica. Il quasi-passato della voce narrativa si distingue allora completamente dal passato della coscienza storica. Si identifica piuttosto con il probabile nel senso di ciò che potrebbe aver luogo. È questa la nota 'passatista' che risuona in ogni rivendicazione di verisimiglianza, al di fuori di ogni relazione di rispecchiamento con il passato storico.

L'interpretazione che propongo del carattere « quasi storico » della finzione si sovrappone evidentemente a quella che propongo del carattere « quasi di finzione » del passato storico. Se è vero che una delle funzioni della finzione, mescolata alla storia, è quella di liberare retrospettivamente certe possibilità non effettuate del passato storico, è grazie al suo carattere quasi storico che la stessa finzione può esercitare *a posteriori*, la sua funzione liberatrice. Il *quasi-passato* della finzione diviene in tal modo il rivelatore dei *possibili nascosti nel passato effettivo.* Ciò che « avrebbe potuto aver luogo »—il verisimile per Aristotele—ricopre ad un tempo le potenzialità del passato 'reale' e i possibili 'irreali' della pura finzione.

Questa profonda affinità tra il verisimile di pura finzione e le potenzialità non effettuate del passato storico spiega, forse, a sua volta, perché la liberazione della finzione nei confronti dei condizionamenti della storia—condizionamenti che si riassumono nella prova documentale—non costituisce, come è già stato detto (pp. 194-195), l'ultima parola concernente la *libertà* della finzione. Libera *dal* condizionamento esterno della prova documentale, la finzione non è forse interiormente legata a causa del servizio del quasi-passato, che è un altro nome del *condizionamento del verisimile*? Libero *da...*, l'artista deve ancora rendersi libero *per...* Se le cose non stessero così, come spiegare le sofferenze e le angosce della creazione artistica? Il quasi-passato della voce narrativa non esercita forse sulla creazione romanzesca un condizionamento interiore tanto più imperioso perché non si confonde con il condizionamento esteriore rappresentato dal fatto documentale? E la dura legge della creazione, che è quella di 'rendere' nel modo più perfetto la visione del mondo che anima la voce narrativa, non simula forse, fino all'indistinzione, il *debito* della storia nei confronti degli uomini del passato, nei confronti dei morti? Debito per debito, chi è più insolvente, lo storico o il romanziere?

Per concludere, l'*incrocio* tra storia e finzione nella rifigurazione del tempo si fonda, in ultima istanza, su questo reciproco sovrapporsi, il momento quasi storico della finzione scambia posizione con il momento quasi di finzione della storia. Da questo incrocio, da questo reciproco sovrapporsi, da questo scambio di posizione, deriva quello che si è convenuto di chiamare *il tempo umano*, nel quale si coniugano la rappresentanza del passato mediante la storia e le variazioni immaginative della finzione, sullo sfondo delle aporie della fenomenologia del tempo [10].

A che tipo di totalizzazione si presta questo tempo, frutto della rifigurazione grazie al racconto, se deve poter essere visto come il *singolare collettivo* sotto il quale si ordinano tutte le procedure di incrocio che abbiamo appena descritte?

È ciò che resta ancora da prendere in esame.

[10] Riservo per il capitolo conclusivo l'esame della nozione di *identità narrativa* che corona, al livello della coscienza di sè, l'analisi dei cinque capitoli che si concludono qui. Il lettore può riferirvisi fin d'ora. Personalmente ho preferito restare alla costituzione del *tempo umano in quanto tale*, al fine di lasciare aperta la via che conduce alla aporia del tempo della storia.

Capitolo sesto
RINUNCIARE A HEGEL

Il confronto con Hegel che ci imponiamo a questo punto è reso necessario dall'emergere di un problema derivante dalla stessa conclusione alla quale sono giunti i cinque capitoli precedenti. Questo problema, che abbiamo abbozzato per grandi linee nelle pagine di introduzione alla nostra seconda sezione, risulta dalla presupposizione che ritroviamo in tutte le grandi filosofie del tempo, circa l'unicità del tempo. Il tempo vi è sempre rappresentato come un *singolare collettivo*. Ora tale presupposizione viene ripresa dalle fenomenologie del tempo che abbiamo in precedenza ripercorso, solo a prezzo di grandi difficoltà che passeremo ancora una volta in rassegna nel nostro capitolo conclusivo. Il problema che si pone al momento è quello di sapere se, dall'incrocio delle prospettive referenziali del racconto storico e del racconto di finzione, deriva una coscienza storica unitaria, in grado di assumere questa postulazione dell'unicità del tempo e di farne fruttificare le aporie.

Quanto alla legittimità di quest'ultima domanda, non ritorno sulla argomentazione ricavata dalla semantica del termine 'storia', quanto meno in epoca moderna. L'argomentazione sarà peraltro ripresa all'inizio del prossimo capitolo. Preferisco ricercare un punto di ancoraggio per il nostro problema della totalizzazione della coscienza storica nelle difficoltà incontrate in precedenza nel corso del nostro capitolo consacrato alla realtà del passato in quanto tale[1]. Se, come abbiamo già riconosciuto, il relativo scacco di ogni pensiero del passato in quanto tale

1 Vedi sopra, cap. III.

proviene dall'astrazione del passato, dalla rottura dei suoi legami con il presente e il futuro, la vera replica alle aporie del tempo non va forse cercata in un modo di pensiero capace di abbracciare il passato, il presente e l'avvenire *come un tutto*? Non bisogna forse decifrare, nella disparità dei 'grandi generi' che articolano la rappresentazione del passato in quanto tale (rieffettuazione, posizione di alterità e di differenza, assimilazione metaforica), il sintomo di un pensiero che non ha osato elevarsi fino ad afferrare la storia come la totalizzazione stessa del tempo nell'eterno presente?

Da questo problema nasce la tentazione hegeliana.

1. *La tentazione hegeliana*

La storia, che la filosofia hegeliana prende a tema [2], non è più una storia da storico: è una storia da filosofo. Hegel dice: « storia del mondo »—e non « storia universale ». Perché? La risposta è che l'*idea* capace di conferire alla storia una unità—l'*idea di libertà*—è compresa solo da chi ha compiuto il percorso completo della filosofia dello Spirito nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*—vale a dire da chi ha pensato in modo integrale le condizioni che fanno sì che la libertà sia ad un tempo razionale e reale nel processo di autorealizzazione dello Spirito. In questo senso solo il filosofo può scrivere questa storia [3].

[2] Il nostro testo è l'edizione delle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. I, *Die Vernunft in der Geschichte*, curata da Johannes Hoffmeister Felix Meiner, Amburgo 1955; tr. it, La Nuova Italia, Firenze 1941, 4 voll.

[3] La ricerca sui « tipi di storiografia » (*Arten der Geschichtsschreibung*)—che costituisce il 'Primo abbozzo' dell'Introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia*— ha solo uno scopo didattico: per un pubblico non avvezzo alle ragioni filosofiche fissate dal sistema che consiste nel considerare la libertà come il motore di una storia ad un tempo sensata e reale, era necessario fornire una introduzione esoterica che conducesse, passo dopo passo, verso l'idea di una storia filosofica del mondo che, in verità, è garantita solo dalla sua struttura filosofica. Il movimento dalla « Storia originale » alla « Storia riflettente », poi alla « storia filosofica », ripete il movimento dalla *Vorstellung*—in altri termini, del pensiero figurativo—al *Concetto*, passando per la ragione e il giudizio. Si dice degli autori della « storia originale » che trattano degli avvenimenti e delle istituzioni che hanno sotto gli occhi e di cui condividono lo spirito; con essi, una prima soglia viene comunque oltrepassata, al di là della leggenda e delle tradizioni riferite, poiché lo spirito di un popolo ha già superato questa soglia inventando la politica e la scrittura. La storia accompagna questa avanzata effettiva, interiorizzandola. Quanto alla « storia riflettente »,

Non si dà quindi autentica introduzione alla « considerazione *pensante* » della storia. Essa si costituisce, senza transizione né intermediari, sull'atto di fede filosofica consustanziale al sistema: « L'unico pensiero che la filosofia porta con sé è il semplice pensiero della ragione: che la ragione governi il mondo e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente » [28] (I, 7)[4]. Per lo storico questa convinzione resta una ipotesi, un 'presupposto', quindi una idea *a priori* imposta ai fatti. Per il filosofo speculativo, essa gode dell'autorevolezza dell' 'auto-presentazione' (della *Selbstdarstellung*) dell'intero sistema. È una verità: la verità che la Ragione non è un ideale impotente, bensì una *potenza*. Non è una semplice astrazione, un dover-essere, bensì una potenza *infinita* che, a differenza delle potenze finite, produce le circostanze della propria realizzazione. Questo credo filosofico riassume bene sia la *Fenomenologia dello Spirito* che l'*Enciclopedia* e vi riprende la confutazione ostinata della scissione tra un formalismo dell'idea e un empirismo del fatto. Ciò che è, è *sensato*— ciò che è sensato, è. Tale convinzio-

essa presenta delle forme che sono percorse in un certo ordine, ordine che ripete la gerarchia dalla rappresentazione al Concetto. È notevole che la « storia universale » ne rappresenti il grado più basso, in assenza dell'idea direttrice che domina la compilazione di riassunti astratti e di pitture che danno l'illusione del vissuto. (La « storia filosofica del mondo » non sarà quindi una storia universale, nel senso di una visione sinottica delle storie nazionali, accostate le une alle altre, come carte geografiche). Viene successivamente rifiutata la « storia pragmatica », nonostante la sua preoccupazione di restituire il passato e il presente reciprocamente significanti; ma a prezzo di una tendenza moralizzante che mette la storia in balia delle convinzioni del singolo storico (ritorneremo più avanti, con R. Koselleck, su questa importante questione dell'*historia magistra vitae*). Si è ancora più sorpresi di fronte all'ostilità di Hegel nei confronti della « storia critica », cuore vivo della « storia riflettente ». Nonostante la sua acribia nel trattamento delle fonti, essa condivide i difetti di ogni pensiero che sia *soltanto* critico, nel quale si concentrano tutte le resistenze al pensiero speculativo: ripiego sui problemi che toccano le condizioni di possibilità, perdita di contatto con le cose stesse. Non è allora sorprendente che Hegel preferisca ancora la « storia speciale » (storia dell'arte, della scienza, della religione, ecc.) la quale ha almeno la caratteristica di comprendere una attività spirituale in funzione delle potenze dello Spirito che particolarizzano lo spirito di un popolo. Ecco perché Hegel colloca la « storia speciale » al vertice delle modalità della « storia riflettente ». Il passaggio alla « storia filosofica del mondo » rappresenta un salto qualitativo nel percorso dei tipi di storiografia.

[4] Questa proposizione ha lo stesso statuto epistemologico della « convinzione (*Ueberzeugung*) che, alla fine del cap. VI della *Fenomenologia dello Spirito*, aderirisce alla certezza di sè, quando l'agente è diventato *uno*, ad un tempo con la sua intenzione e con il suo fare.

ne, che comanda l'intera filosofia hegeliana della storia, non può essere introdotta che in modo immediato, nella misura in cui è l'intero sistema che ne esibisce la prova [5].

La filosofia della storia non si limita, comunque, alla semplice tautologia contenuta nella dichiarazione che abbiamo sopra riferito. O se, in ultima istanza, essa deve rivelarsi come una vasta tautologia, è al termine di un percorso che, in quanto tale, vale come prova. È sulle articolazioni di questo percorso che voglio concentrarmi, poiché esse consumano l'*Aufhebung* di ogni narrazione. Le articolazioni di questo percorso sono poste da Hegel sotto il segno della *determinazione* (*Bestimmung*) della Ragione. Non potendo, in un'opera relativamente popolare, riprodurre l'apparato della prova che l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* prende a prestito alla logica filosofica, le *Lezioni sulla filosofia della storia* si contentano di una argomentazione più esoterica, costruita sui momenti familiari della nozione volgare di teleologia (senza ritornare comunque alla finalità esterna): *scopo, mezzi, materiale, effettività.* Tale progressione in quattro tempi ha quanto meno il vantaggio di mettere in piena luce il carattere arduo della messa in equazione di razionale e reale, che una riflessione più breve, limitata al rapporto tra mezzi e fine, sembrerebbe poter fissare più facilmente. Questa sorta di ritirata dell'ultima adeguazione non è, come risulterà ben presto, senza significato per il nostro problema della mediazione perfetta.

5 Se è possibile indicare alcuni antecedenti rispetto all'impresa hegeliana, le argomentazioni che rivelano la loro inadeguatezza sono a loro volta prese a prestito dalla dottrina completa, la quale è senza precedenti. Il *Nous* di Anassagora? Ma Platone aveva già rifiutato una filosofia per la quale la causalità reale rimanga estrinseca rispetto al regno dello Spirito. La dottrina della Provvidenza? Ma i cristiani l'hanno intesa in modo frammentario, come tanti interventi arbitrari e non l'hanno applicata all'intero corso della storia del mondo. Inoltre, affermando che le vie del Signore sono nascoste, si sono ritirati dinanzi al compito di conoscere Dio. La teodicea di Leibniz? Ma le categorie restano « astratte », « indeterminate » [4], nell'incapacità di mostrare storicamente e non « metafisicamente » come la realtà storica si integri nel disegno di Dio; lo attesta lo scacco della sua spiegazione del male: « Il male nell'universo, compreso il male morale, deve essere compreso e lo spirito pensante deve riconciliarsi con questo negativo » (*ibid.*). Fino a quando il male non è incorporato nel grande disegno del mondo, la credenza al *Nous*, alla Provvidenza, al divino disegno resta come sospesa. Quanto alla filosofia della religione propria di Hegel, essa non ci offre un aiuto sufficiente; certo, è qui che troviamo la forte affermazione che Dio si è rivelato; ma essa pone il medesimo problema: come *pensare* fino in fondo ciò che è soltanto oggetto di fede? Come conoscere Dio *razionalmente*? Il problema rinvia alle determinazioni della filosofia speculativa nel suo insieme.

Il primo tempo del processo di pensiero consiste nella posizione di un fine ultimo della storia: « Quando si considera il compito a cui è chiamata la ragione in sè medesima e nel suo rapporto con il mondo, il problema che si presenta è quello stesso che si pone quando si domanda quale sia il fine (*Endzweck*) del mondo » [50] (32). Questa netta dichiarazione non stupisce più se si ricorda che la filosofia della storia suppone l'intero sistema. Solo quest'ultimo autorizza a dichiarare che questo fine ultimo è l'auto-realizzazione della libertà. Questo punto di partenza distingue immediatamente la storia filosofica del mondo, chiamata ancora « considerazione pensante della storia ». Per conseguenza, comporre una storia filosofica sarà leggere la storia, soprattutto politica, seguendo la guida di una idea che solo la filosofia è in grado di legittimare interamente. La filosofia, bisogna dire, si mette essa stessa nella posizione della domanda.

Eppure, una meditazione che non si facesse carico del problema dei mezzi, del materiale e dell'effettività non sarebbe in grado di superare il piano di una « determinazione astratta dello Spirito » [54] (37), separata dalla sua 'prova' storica. Di fatto, la determinazione dello Spirito può essere designata solo grazie alla sua opposizione alla natura e non per mezzo delle sue prove [55] (38). La stessa libertà resta astratta fin tanto che resta contrapposta alle determinazioni materiali esteriori: il potere che lo spirito ha di dimostrare « presso di sè » (*bei sich*), ha ancora come contrario il « fuori di sè » della materia. Anche la breve « presentazione » (*Darstellung*) della storia della libertà, come estensione quantitativa della libertà (con l'Oriente, uno solo è libero; con i Greci, alcuni sono liberi; con il cristianesimo germanico soltanto, l'uomo in quanto tale è libero) [62] (46)—anche questa esibizione della libertà nella sua storia resta astratta, fino a quando non se ne conoscono i mezzi. Teniamo certamente lo schema di sviluppo dello Spirito e della « partizione » (*Einteilung*) della storia mondiale. Mancano l'effettuazione (*Verwirklichung*) e l'effettività (*Wirklichkeit*) alla bella dichiarazione secondo la quale l'unico scopo dello Spirito è quello di rendere effettiva la libertà [64-78] (48ss). La sola nota 'concreta' data all'affermazione secondo la quale lo Spirito si produce come « risultato di sè medesimo » [58] (41) è l'identificazione dello Spirito con lo *Spirito di un popolo* (*Volksgeist*). Era precisamente lo spirito di un popolo, la sua sostanza e la sua coscienza, che, nella storia « originale », accedeva alla rappresentazione. In modo generale, con lo spirito di un popolo, è stata oltrepassata la soglia della storia lasciando dietro di sè la prospettiva limitata

dell'individuo. Eppure, questa reale avanzata verso il concreto non oltrepassa i limiti della « determinazione astratta », nella misura in cui ci si limita a giustapporre ai molteplici spiriti di un unico popolo l'unico *spirito del mondo* (*Weltgeist*), lasciando sussistere accostati un politeismo degli spiriti e un monoteismo dello Spirito. Fino a quando non saranno state mostrate le conseguenze di tale inserzione dello spirito di un popolo nello spirito del mondo, non sarà stata superata l'astrazione dell'affermazione secondo la quale « la storia del mondo si dispiega nell'ambito dello spirito ». In che modo il declino degli spiriti di un popolo, preso individualmente, e la ripresa dell'uno da parte dell'altro attestano l'*immortalità dello spirito del mondo*, dello Spirito in quanto tale? Che lo Spirito si impegni successivamente in questa o quella configurazione storica, non è altro che un corollario della affermazione—ancora astratta—secondo la quale lo Spirito è *uno* attraverso i suoi molteplici modi di particolarizzarsi. Accedere al senso di tale passaggio dello spirito da un popolo all'altro, ecco il punto supremo della comprensione filosofica della storia.

È a questo stadio critico che si pone il problema dei *mezzi* che la libertà si dà al fine di realizzarsi nella storia. È sempre a questo punto che interviene la tesi fin troppo nota dell'*astuzia della Ragione*. Ma è importante fin d'ora dichiarare che questa tesi rappresenta solo una tappa sulla via della piena realizzazione della Ragione nella storia. Anzi, l'argomentazione stessa comporta molteplici gradi trattati con grande precauzione, come per attutire un urto previsto [78-110].

Bisogna anzitutto capire che la soluzione del problema dei mezzi deve essere cercata nel campo di una teoria dell'*azione*; la primissima effettuazione del disegno della libertà consiste in effetti nell'investimento di quest'ultima in un *interesse*: « L'infinito diritto del soggetto è che trova soddisfazione in una attività e in un lavoro » [82] (70). Viene così scartata qualsiasi denuncia moralistica del preteso egoismo dell'interesse. È su questo stesso piano di una teoria della azione che è possibile anche affermare che l'interesse ricava la propria energia dalla *passione*; conosciamo l'espressione: « Nulla di grande è stato compiuto nel mondo senza passione » [85] (74). In altri termini, la « convinzione » morale non è nulla senza la mobilitazione, intera e senza riserve, per un'idea animata dalla passione. Ora, ciò che è in gioco sotto questo vocabolo, è precisamente quello che, nella *Fenomenologia dello Spirito*, la coscienza giudicante chiama il *male*, cioè il riflusso e il convergere di tutte le forze agenti sulla sola soddisfazione dell'io.

In che modo lo spirito del mondo, portato dallo spirito di un popolo può annettersi, come 'mezzo' della sua effettuazione, queste convinzioni incarnate entro interessi e mosse da passioni che il moralista identifica con il male? La meditazione comporta qui tre nuovi passi.

All'analisi appena compiuta della passione, si aggiunge un primo tratto decisivo: nell'intenzione di una passione si nascondono due obiettivi, uno che l'individuo conosce, l'altro che non conosce: da un lato l'individuo si dirige verso scopi determinati e finiti; dall'altro serve, a propria insaputa, interessi che lo superano. Chiunque fa qualche cosa, produce degli effetti non voluti che fanno sì che i suoi atti sfuggano alla sua intenzione e sviluppino una loro logica propria. La regola: « Nell'azione immediata vi può essere qualcosa di più che nella volontà e coscienza dell'agente » [89] (78)[6].

Mediante il ricorso a questa intenzione seconda e nascosta, Hegel pensa di essersi avvicinato al suo scopo, che è quello di *abolire il caso*. Per la storia 'originale' e la storia 'riflettente', in effetti, questo *altrimenti che intenzionato* sarebbe l'ultima parola[7]. *L'"astuzia" della Ragione è precisamente la ripresa di questo altrimenti che... nel disegno del* Weltgeist.

In che modo? Grazie ad un secondo passo in avanti, lasciamo la sfera degli interessi egoistici e consideriamo l'inscrizione degli effetti non previsti dall'individuo entro la sfera degli interessi del popolo e dello *Stato*. Bisogna quindi anticipare, nella teoria dei 'mezzi', quella del 'materiale' della storia sensata. Lo Stato è il luogo, la configurazione stori-

[6] Questa idea di una duplice intenzionalità non manca di qualche eco nel pensiero contemporaneo: l'ho spesso evocato, sulla scorta di Hermann Lübbe nel suo saggio *Was aus Handlungen Geschichten macht?* (Che cosa trasforma le nostre azioni in storie?). Non c'è niente da raccontare, nota questo autore, fintanto che le cose avvengono come previsto o voluto; si racconta solo ciò che ha complicato, contrariato, reso inconoscibile la semplice messa in opera di un progetto. Tipico, a questo proposito, è il progetto distrutto dall'interferenza di imprese contrarie. Quando l'effetto prodotto non si accorda con le ragioni di agire dei partecipanti (così l'inaugurazione dello stadio di Norimberga prevista dall'architetto del III Reich per il giorno che fu quello della vittoria degli alleati), più ancora quando questo effetto non può essere attribuito ad alcuna volontà di terzi, noi dobbiamo raccontare in che modo le cose si sono prodotte *altrimenti* rispetto a tutto ciò che era stato previsto dall'uno o dall'altro. Hegel riprende la parola quando Lübbe si ferma, cioè con la costatazione neutra (o ironica o desolata) del posto che il caso, nel senso di Cournot, ha nel senso della storia.

[7] « Il fatto storico è per essenza irriducibile all'ordine: il caso è il fondamento della storia », commenta Raymond Aron nella linea di Cournot.

ca, dove l'idea e la sua realizzazione si ricongiungono. Fuori dello Stato, non si dà conciliazione tra lo Spirito, che mira all'effettuazione della libertà, e gli individui, che cercano con passione la loro soddisfazione nell'orizzonte del loro interesse. Tra l'*in sè* di questa volontà di libertà e il *per sé* della passione, resta un abisso. A questa contraddizione Hegel non risponde con una facile conciliazione. La contraddizione resta acuta fin tanto che l'argomentazione resta nel campo dell'antitesi tra felicità e infelicità. Ora, bisogna riconoscere che « *la storia del mondo non è il terreno della felicità* » [92] (82). Paradossalmente, le pagine di felicità dei popoli felici restano bianche. *Bisogna rinunciare alla consolazione per poter accedere alla riconciliazione*. Possiamo allora connettere questo secondo passo con il primo: dal punto di vista dell'individuo, il destino funesto di un Alessandro, di un Cesare (e forse anche di un Napoleone), è la storia di un progetto andato in rovina (e questa storia resta prigioniera del medesimo cerchio soggettivo come nel caso dell'azione di cui pure tradisce l'intenzione). È dal punto di vista degli interessi superiori della libertà e del suo progresso nello *Stato* che il loro scacco può essere significante.

Resta un ultimo passo da osare, già anticipato dall'esempio precedente. Oltre a un « suolo » (*Boden*), cioè lo Stato, dove possono coincidere gli interessi superiori della libertà che sono anche quelli dello Spirito, e gli interessi egoistici degli individui, l'argomentazione esige ancora degli *agenti unici*, in grado di portare questi destini, anch'essi fuori dal comune, dove le conseguenze non previste dell'azione concorrono al progresso delle istituzioni della libertà. Questi agenti della storia, nei quali la passione e l'idea si congiungono, sono quelli che Hegel chiama i « grandi individui cosmico-storici » (*die grossen welthistorischen Individuen*) [97] (86). Sopraggiungono quando conflitti e opposizioni attestano la vitalità dello spirito di un popolo, e quando una « idea produttrice » cerca di aprirsi una via. Questa idea produttrice non è conosciuta, essa abita i grandi uomini a loro insaputa, e la loro passione è interamente retta dall'idea che si cerca. Si potrebbe dire, con altra terminologia, che essi incarnano il *kairos* di un'epoca. Uomini di passione, sono uomini di sventura: la loro passione li fa vivere, il loro destino li uccide; questo male e questa sventura *sono* l'« effettuazione dello Spirito ». Non soltanto è confusa l'arroganza dei moralisti, ma anche la meschinità degli invidiosi. Inutile attardarsi sull'espressione ripresa nella *Fenomenologia dello Spirito* che a sua volta la riprendeva da Goethe: « Non c'è eroe per il proprio cameriere » [103] (95). Di fronte a questi due tipi stiz-

zosi che spesso sono uno solo, bisogna riconoscere: « Una grande figura che procede innanzi calpesta più di un fiore innocente, deve per la sua via qualcosa distruggere » [105] (97).

È allora, solo allora, che Hegel pronuncia l'espressione: *astuzia della Ragione* (*List der Vernunft*) [105] (97), quindi in un contesto reso ben preciso dal duplice *segno* del male e della sventura: a condizione, anzitutto, che l'interesse particolare animato da una grande passione serva, a sua insaputa, la produzione della libertà; a condizione, poi, che il particolare sia distrutto, affinché l'universale sia salvo. L'*astuzia* consiste in questo soltanto: che la ragione « faccia agire *für sich* le passioni » (*ibid.*); sotto la loro apparenza devastatrice fuori di sè e suicide per se stesse, le passioni portano il destino dei fini superiori. Così la tesi della astuzia della Ragione viene ad occupare esattamente il posto che la teodicea assegna al male, quando afferma che il male non è venuto *invano*. Ma, pensa Hegel, la filosofia dello Spirito riesce là dove la teodicea ha fallito, perché la filosofia mostra come la Ragione mobilita le passioni, dispiega la loro intenzionalità nascosta, incorpora il loro obbiettivo secondo entro il destino politico degli Stati e trova nei grandi uomini della storia gli eletti di questa avventura dello Spirito. La fine ultima ha finalmente trovato il suo 'mezzo' che non le è esteriore, nella misura in cui è soddisfacendo ai loro fini particolari che questi eletti dello Spirito realizzano dei fini che li superano, e dove il sacrificio della particolarità che ne è il prezzo è giustificato dall'ufficio della ragione che compie tale sacrificio.

In questo modo è indicato il punto critico: in una riconciliazione senza consolazione, questa parte della particolarità che soffre, senza ragione a lei nota, non trova alcuna soddisfazione. Schiller è rinviato alla sua tristezza: « Se noi diciamo... che la Ragione universale si attua nel mondo, non parliamo certo della singola realtà empirica » [76] (63s).

Eppure l'Introduzione alle *Lezioni* non è terminata. Manca sempre qualche cosa perché l'effettività dello Spirito, la sua *Wirklichkeit*, sia in pari con la sua finalità ultima, all'*Endzweck*, della storia.

Segue, in effetti, un lungo sviluppo consacrato al 'materiale'—*das Material* [110ss.] (103ss.)—della libera Ragione. Non è altro che lo Stato di cui abbiamo anticipato il ruolo parlando del « suolo » nel quale si radica l'intero processo dell'effettuazione della libertà. Attorno a questo polo gravitano le *potenze* che danno una carne allo spirito dei popoli (religione, scienze e arti). Qui non ne parleremo.

Più stupefacente è il tipo di sviluppo portato avanti, che si svolge al

di là di questa sezione e che sembra suggerire che il progetto di effettuazione (*Verwirklichung*) dello Spirito non sia mai compiuto. Al quarto stadio, intitolato 'effettività' [138ss.] (137), segnato dalla costituzione dello Stato di diritto sulla base dell'idea di costituzione, fa ancora seguito una grande sezione consacrata al « corso (*Verlauf*) della storia del mondo » [149-183] (150-192), dove il « principio di sviluppo » deve a sua volta articolarsi in una successione di « tappe » (*Stufengang*) [155] (157), nella quale si incarna il « corso » stesso della storia del mondo. Soltanto con questo « corso » il concetto di storia filosofica del mondo è *completo*, meglio, grazie a tale concetto siamo alla base dell'opera; non resta che comporre « la storia filosofica del Vecchio Mondo », « teatro di ciò che è oggetto della nostra considerazione, cioè della storia universale » [210] (234). Ancora, bisogna organizzare questo « corso » secondo un principio di « *partizione* » adeguato (*die Einteilung der Weltgeschichte*) [242] (272), poiché è ancora una volta l'esecuzione del compito che costituisce la prova [8].

Che cosa diviene il tempo storico in questo processo di effettuazione? In prima approssimazione, la filosofia della storia sembra consacrare il carattere irriducibilmente temporale della Ragione stessa, nella misura in cui la Ragione si identifica con le sue opere. È come 'sviluppo' (*Entwicklung*) che il processo di effettuazione si lascia caratterizzare. Ma questa temporalizzazione della storia, per anticipare una espressione di Koselleck sulla quale ritorneremo nel prossimo capitolo, non si esaurisce nella storicizzazione della Ragione che sembra derivare. Infatti ciò che fa problema è il modo stesso di tale temporalizzazione.

Ad una approssimazione più serrata, risulta che l'intero processo di temporalizzazione si sublima nell'idea di un « ritorno in sè » (*Rückkehr in sich selber*) [181] (187) dello Spirito e del suo concetto, in tal modo l'effettività si identifica con la presenza: « La filosofia concerne l'attuale, il reale (*dem Gegenwärtigen, Wirklichen*) » [183] (190). *Tale equa-*

[8] Quella che chiamo la grande *tautologia*, quella che costituisce il progetto condotto al suo termine mediante lo *Stufengang*, reduplica la tautologia *breve*, il corto-circuito della famosa dichiarazione: « L'unico pensiero che la filosofia porta con sé è il semplice pensiero della Ragione—e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente ». L'affermazione del senso in forza di se stesso resta il *credo* filosofico infrangibile che si legge in una delle belle pagine dell'edizione Hoffmeister: « La ragione esiste nella coscienza come fede nella ragione dominante nel mondo. Sua prova è la trattazione della storia stessa: essa è l'immagine e l'atto della ragione » [36] (I, 16-17).

zione dell'effettività e della presenza segna la scomparsa della narratività nella considerazione pensante della storia. È il senso ultimo del passaggio dalla storia 'originaria' e della storia 'riflettente' alla storia 'filosofica' [9].

Il modo in cui tale equazione è ottenuta merita attenzione. Si tratta, in effetti, di ben altro che di un miglioramento dell'idea di *progresso,* nonostante l'asserzione iniziale di un « impulso di *perfettibilità* », d'un *Trieb der Perfektibilität* [149] (150), che colloca il principio di sviluppo nel solco della filosofia dei Lumi. Il tono col quale viene denunciata la negligenza concettuale e la banalità dell'ottimismo illuminista è di sorprendente asprezza. La versione *tragica* che viene fornita dello sviluppo e lo sforzo per far coincidere *tragico* e *logico*, non lasciano alcun dubbio circa la volontà di originalità da parte di Hegel nel considerare la temporalizzazione della storia. L'opposizione tra lo Spirito e la Natura è lo strumento didattico di questa penetrazione concettuale: « L'evoluzione è in tal modo non il semplice prodursi (*Hervorgehen*), innocuo e pacifico, com'è quello della vita organica, ma il lavoro duro e riluttante contro se stesso » [152] (153). Questo ruolo del negativo—del travaglio del negativo—non sorprende affatto il lettore che ha familiarità con la grande Prefazione della *Fenomenologia dello Spirito.* La novità consiste nella sovrapposizione di tempo storico e travaglio del negativo: « È conforme al concetto dello Spirito che lo sviluppo della storia cada nel tempo. Il tempo implica la nota del negativo » [153] (154s.). Meglio: « Questa relazione al non essere è il tempo, e questa relazione è propriamente tale che noi non solo la pensiamo, ma anche la intuiamo » (*ibid.*). Come? E dove? Attraverso e nella « ascendente gradazione evolutiva del principio » (*Stufengang der Entwicklung des Prinzips*), che, segnando la frattura tra il tempo biologico e il tempo storico, segna il 'ritorno' del transitorio nell'eterno.

Il concetto di *tappe di sviluppo* è veramente l'equivalente temporale dell'astuzia della Ragione. *È il tempo dell'astuzia della Ragione.* A questo punto ciò che è più notevole è che lo *Stufengang* ripete, ad una altezza superiore della grande spirale, un aspetto principale della vita organica con la quale pure rompe. Questo aspetto è quello della *permanenza* delle specie, che assicura la ripetizione del Medesimo e fa del cambiamento un corso ciclico. Il tempo storico rompe con il tempo organi-

[9] Questo passaggio è anticipato, come abbiamo già detto, nella storia *speciale*, dove già si percepisce qualcosa dell'abolizione del racconto nell'astrazione dell'idea.

co, in questo che « il mutamento ha luogo non solo nella superficie, ma nel concetto » [153] (155). « Nella natura, la specie non progredisce, nello Spirito, invece, ogni cambiamento è un progresso » (*ibid.*) (avvertendo però il cambiamento di senso che segna ormai la nozione di progresso); nella trasformazione di una configurazione spirituale in un'altra, si opera la trasfigurazione (*Verklärung*) della precedente: « Ecco perché l'apparire delle forme spirituali cade nel tempo » [154] (156). La storia del mondo è dunque essenzialmente « il dispiegarsi (*die Auslegung*) dello Spirito nel tempo, nello stesso modo in cui l'Idea si dispiega come Natura nello spazio » [154] (156). Ma una analogia tra lo Spirito e la Natura viene a dialettizzare questa opposizione semplice. Le configurazioni spirituali hanno una *perennità* analoga alla *permanenza* delle specie. A prima vista, la permanenza sembra ignorare il travaglio del negativo: « Ove il non essere non interviene in qualcosa, noi diciamo che essa dura » [153] (155). Infatti, la perennità integra il travaglio del negativo, grazie al carattere *cumulativo* del cambiamento storico. Le « tappe » della storia del mondo sono, in tal senso, l'analogo, sul piano della storia, della permanenza delle specie naturali; ma la loro struttura temporale differisce in questo: che i popoli passano, mentre le loro creazioni « sussistono » (*fortbestehen*) [154] (156). La successione di queste configurazioni, a sua volta, può elevarsi all'eternità, poiché la perennità raggiunta da ogni livello, nonostante e grazie all'inquietudine della vita, è raccolta entro una perennità superiore, che è la *profondità presente* dello Spirito. Non si insisterà mai abbastanza sul carattere qualitativo di questa perennità, in opposizione al carattere quantitativo del tempo cronologico [155] (157). La proposizione lapidaria della prima redazione delle *Lezioni*: « La storia del mondo rappresenta (*darstellt*) l'ascendente gradazione (*Stufengang*) evolutiva del principio, il cui contenuto è la coscienza della libertà » [155] (157), questa formula ben coniata riassume le differenze e le analogie tra il corso della Natura e il corso della storia del mondo. Lo *Stufengang* non è una successione cronologica, ma uno svolgimento che è al tempo stesso un avvolgersi su se stesso, una esplicitazione e un ritorno in se stesso. *L'identità tra l'esplicitazione e il ritorno in se stesso è l'eterno presente.* È solo entro una interpretazione puramente quantitativa della successione dei livelli storici che il processo sembra infinito e che il progresso sembra non raggiungere mai il suo termine eternamente distante. Nell'interpretazione qualitativa della perennità degli strati e del loro corso, il ritorno in se stesso non si lascia dissipare nel cattivo infinito del progresso senza fine.

È in questo spirito che bisogna leggere l'ultimo paragrafo de *La Ragione nella storia* nell'edizione Hoffmeister: « Ciò che lo Spirito è adesso, lo è stato da sempre... lo Spirito ha ancora in sè tutti i gradi del passato, e la sua vita nella storia consiste appunto in un corso circolare di vari gradi, comparsi in parte attualmente, in parte in forma passata... I momenti che lo Spirito sembra essersi lasciati alle spalle, son di fatto anche nella sua attuale profondità. Come è passato, nella storia attraverso i suoi momenti, così deve passarvi nel presente, nel concetto di sè » [183] (190).

Ecco perché l'opposizione tra il passato come ciò che non è più e il futuro come aperto è inessenziale. La differenza è tra passato morto e passato vivo, quest'ultimo in dipendenza dall'essenziale. Se la nostra preoccupazione di storici ci porta verso un passato compiuto e un presente transitorio, la nostra preoccupazione di filosofi ci volge verso ciò che non è né passato né futuro, verso ciò che è, verso ciò che ha una esistenza eterna. Se quindi Hegel si limita al passato, come lo storico non filosofo, e rifiuta qualsiasi predizione e qualsiasi profezia, ciò deriva dal fatto che cancella i tempi verbali, come lo facevano il Parmenide del *Poema* e il Platone del *Timeo*, nell'« è » filosofico. È vero che la realizzazione della libertà per se stessa, esigendo uno « sviluppo », non può ignorare l'*era* e l'*è* dello storico. Ma è per discernervi i segni dell'*è* filosofico. È in questa misura e tenendo conto di questa riserva, che la storia filosofica riveste i tratti di una retrodizione. Certo, nella filosofia della storia, così come in quella del diritto, la filosofia arriva troppo tardi. Ma, per il filosofo, ciò che conta del passato sono i segni di maturità da cui rifulge una chiarezza sufficiente circa l'essenziale. La scommessa di Hegel è che si è accumulato sufficiente senso fino a noi per decifrarvi lo scopo ultimo del mondo nel suo rapporto ai mezzi e al materiale che ne assicurano l'effettuazione.

Prima di sottoporre alla critica la tesi hegeliana del tempo storico, misuriamo la posta in gioco della discussione intorno alle analisi condotte nei capitoli precedenti.

La filosofia hegeliana del tempo sembra anzitutto rendere giustizia al significato della traccia: lo *Stufengang* non è forse la traccia della Ragione nella storia? Non sembrerebbe: l'assunzione del tempo storico nell'eterno presente finisce piuttosto per ricusare il carattere *insuperabile* del significato della traccia. Tale significato, lo ricordiamo, consisteva in questo: che *la traccia significa senza fare apparire*. Con Hegel, questa limitazione viene abolita. Persistere nel presente, è, per il passato, dimo-

rare. E dimorare vuol dire riposare nel presente eterno del pensiero speculativo.

Analogamente per il problema posto dalla dimensione passata del passato. La filosofia hegeliana è perfettamente nel giusto quando denuncia l'astrazione della nozione di passato *in quanto tale*. Ma essa dissolve, più che risolvere, il problema della *relazione* del passato storico col presente. Dopo tutto, non si tratta forse, pur conservando il più possibile dell'Altro, di affermare la vittoria finale del Medesimo? Scompare così ogni ragione di fare ricorso al « grande genere » dell'Analogo: infatti è la stessa relazione di *rappresentanza* che ha perduto ogni ragione d'essere, allo stesso titolo della nozione di traccia che le è connessa.

2. *L'impossibile mediazione totale*

Bisogna riconoscere che è impossibile una critica di Hegel che non sia la semplice espressione della nostra incredulità nei confronti della proposizione principale: « L'unico pensiero che la filosofia porta con sè è il semplice pensiero della Ragione; che la Ragione governi il mondo e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente ». Credo filosofico, di cui l'astuzia della Ragione è solo il risvolto apologetico e lo *Stufengang* la proiezione temporale. Sì, l'onestà intellettuale esige il riconoscimento che, per noi, la perdita di credibilità della filosofia hegeliana della storia ha il significato di un *avvenimento di pensiero*, di cui non possiamo dire né che l'abbiamo prodotto e nemmeno che ci è semplicemente capitato, di cui non sappiamo se segni una catastrofe che non ha finito di colpirci, oppure una liberazione di cui non osiamo gloriarci. L'*uscita* dall'hegelismo, che sia per la via di Kierkegaard, di Feuerbach e Marx, oppure quella della scuola storica tedesca, per non parlare di Nietzsche che affronteremo nel prossimo capitolo, ci pare, a posteriori, come una sorta di origine; voglio dire: questo esodo è così intimamente connesso con il nostro modo di interrogare che non possiamo più legittimarlo con qualche ragione più alta di quella che dà il titolo a *La Ragione nella storia*, il fatto cioè che noi non possiamo saltare al di là della nostra ombra.

Per una storia delle idee, l'inabissarsi incredibilmente rapido dell'hegelismo, in quanto pensiero dominante, è un fatto analogo ad un terremoto. Che sia accaduto così, non costituisce certo una prova. Soprattutto se si esaminano le ragioni portate dagli avversari, quelle che hanno

avuto ragione della filosofia hegeliana, risultano oggi, ad una esegesi più accurata dei testi hegeliani, come un monumento di incomprensione e di malafede. Il paradosso sta nel fatto che noi prendiamo coscienza del carattere singolare dell'avvenimento di pensiero che costituisce la perdita di credibilità del pensiero hegeliano solo denunciando le disposizioni di senso che hanno favorito l'eliminazione di Hegel [10].

Una critica degna di Hegel deve misurarsi con l'affermazione centrale secondo la quale il filosofo può accedere non soltanto ad un presente che, riassumendo il passato *noto*, tiene in germe il futuro *anticipato*, ma ad un *eterno presente*, che assicura l'unità profonda del passato su-

[10] Dimentichiamo le argomentazioni politiche che denunciano in Hegel un apologeta dello Stato repressivo, anzi un sostenitore del totalitarismo. Eric Weil ha fatto giustizia di queste argomentazioni per ciò che riguarda il rapporto tra Hegel e gli Stati contemporanei. « La Prussia è uno Stato avanzato, se messo a confronto con la Francia della Restaurazione, o l'Inghilterra prima della Riforma del 1832, o l'Austria di Metternich » (*Hegel et l'Etat*, J. Vrin, Parigi 1950, p. 19).

Più radicalmente: « Hegel ha giustificato lo Stato nazionale e sovrano così come il fisico giustifica l'uragano » (*ibid.*, p. 78). E nemmeno ci soffermiamo sul pregiudizio ancor più tenace secondo il quale Hegel avrebbe potuto credere che la storia era arrivata al suo termine comprendendosi totalmente nella filosofia hegeliana: gli indizi di incompiutezza della storia dello Stato sono così numerosi e così chiari, nello stesso Hegel, da impedire l'attribuzione a Hegel di tale credenza. Nessuno Stato reale ha raggiunto nella sua pienezza il senso che Hegel decifra soltanto nel suo germe e nelle sue forme incoative. Così nei *Principi della filosofia del diritto*, par. 330-340, la filosofia della storia occupa precisamente questa zona del *diritto senza legge* di cui la filosofia del diritto può parlare solo nel linguaggio kantiano del *Progetto di pace perpetua* (par. 333). Lo *Stufengang* degli spiriti di un popolo tiene il posto del diritto internazionale, non ancora venuto alla maturità nella sfera del diritto reale. In questo senso, la filosofia della storia copre un terreno lasciato vacante dallo sviluppo del diritto. Per contro, la filosofia del diritto che sarà capace di colmare nella propria sfera l'incompiutezza indicata dalla filosofia della storia, potrebbe correggere su un punto essenziale la filosofia della storia: non è certo, in effetti, che l'epoca che vedrà lo stabilirsi del diritto tra le nazioni sarà ancora quella dei grandi uomini storici, quanto meno quella degli eroi nazionali in tempo di pace così come in tempo di guerra (E. Weil, *op. cit.*, pp. 81-84). Prescindendo da questi futuri sviluppi del diritto, è certo che tocca allo Stato diventare, all'interno, lo Stato di tutti, e all'esterno, lo Stato mondiale. La storia pensante non arresta il passato: essa comprende solo ciò che è già compiuto: il passato superato (*Principi della filosofia del diritto*, par. 343). In questo senso, il compimento annunciato dal famoso testo della Prefazione ai *Principi della filosofia del diritto* non significa se non ciò che vi ha letto Eric Weil: « una forma della vita è invecchiata » (*Hegel et l'Etât*, p. 104). Un'altra forma può quindi levarsi all'orizzonte. Il presente nel quale ogni passato superato si deposita ha sufficiente efficacia per non finire mai di dispiegarsi in memoria e anticipazione.

perato e delle manifestazioni della vita che già si annunciano attraverso quelle che noi comprendiamo perché finiscono d'invecchiare.

Ora è questo passaggio—questo passo—attraverso il quale il *passato* superato è trattenuto nel *presente* di ogni epoca ed eguagliato all'*eterno presente* dello Spirito che è sembrato impossibile quanto alla sua realizzazione da parte di quelli tra i successori di Hegel che avevano già preso le loro distanze nei confronti dell'opera di Hegel presa in blocco. Chi è, in effetti, lo Spirito che fa tener insieme lo spirito dei popoli e lo spirito del mondo? È forse il medesimo Spirito che, nella filosofia della religione, volta a volta esige e ricusa i simboli e i racconti del pensiero figurativo [11]? Trasferito nel campo della storia, lo Spirito della ragione astuta poteva forse apparire diverso da quello di una teologia vergognosa, mentre Hegel aveva senza alcun dubbio cercato di fare della filosofia una teologia secolarizzata? Il fatto è che lo spirito del secolo, dalla fine del primo terzo del secolo XIX, aveva sostituito dovunque il termine uomo—umanità, spirito umano, cultura umana—allo Spirito hegeliano, di cui non si sapeva se era uomo o Dio.

Ma forse l'equivoco hegeliano poteva essere denunciato solo a prezzo di un equivoco altrettanto grande: lo spirito umano non deve forse rivestirsi di tutti gli attributi dello Spirito, per poter avanzare la pretesa d'aver ricavato gli dei dalla propria immaginazione? La teologia non è forse più pretenziosa e ancora più vergognosa nell'umanesimo di Feuerbach con il suo 'essere generico' (*Gattungswesen*)? Questi interrogativi stanno ad attestare che noi non siamo sempre capaci di riconoscere le nostre ragioni di non essere hegeliani in quelle che hanno prevalso contro di lui.

Che dire ancora della trasformazione della coscienza storica stessa, quando viene, con le sue ragioni, incontro alla grandezza umana, mediante la conversione umanista dello Spirito hegeliano? È un fatto che il movimento di emancipazione della storiografia tedesca, che è ben precedente a Ranke, e contro il quale Hegel s'era opposto invano, non poteva che rifiutare, come una intrusione arbitraria dell'*a priori* nel campo della ricerca storica, tutti i concetti-guida della storia 'speculativa', dall'idea di libertà a quella di uno *Stufengang* dello sviluppo. L'argomentazione secondo la quale quello che è un presupposto per lo storico è una

11 P. Ricoeur, « Le Statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion » in *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie, Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1985, pp. 185-206.

verità per il filosofo non era più capita, e nemmeno intesa. Più la storia diventava empirica, meno la storia speculativa era credibile. Ora, chi non vede oggi quanto fosse carica di 'idee' una storiografia che si credeva al riparo dalla speculazione? In quante di queste 'idee' noi oggi riconosciamo i doppioni inconfessati di certi spettri hegeliani, a cominciare dai concetti di spirito di un popolo, di cultura, di epoca, ecc. [12]?

Se tali argomentazioni anti-hegeliane non ci parlano più, di che cosa, allora, è fatto l'avvenimento di pensiero che costituisce la perdita di credibilità del credo filosofico hegeliano? Dobbiamo correre il rischio di *porlo* noi stessi, in seconda lettura del testo di Hegel, nel quale tutte le transizioni si lasciano rileggere come fessure e tutte le sovrapposizioni come dissimulazioni.

Risalendo dalla fine verso il principio in una lettura a ritroso, il nostro sospetto trova il suo primo punto di attacco nell'equazione finale tra lo *Stufengang der Entwicklung* e il presente eterno. Il passo che non possiamo più fare è quello che identifica al presente eterno la capacità propria del presente attuale di ritenere il passato conosciuto e di anticipare il futuro disegnato nelle tendenze del passato. La nozione stessa di storia viene abolita dalla filosofia, dal momento che *il presente, identificato con l'effettivo, abolisce la sua differenza con il passato.* Infatti la comprensione che la coscienza storica ha attraverso se stessa nasce precisamente dal carattere insuperabile di questa differenza [13]. Quel che per noi è ormai andato in pezzi è la reciproca sovrapposizione di questi tre termini: Spirito in sè, sviluppo, differenza, che, insieme, compongono il concetto di *Stufengang der Entwicklung.*

Ma, se l'equazione tra *sviluppo* e *presente* non tiene più, tutte le altre equazioni si disfano. Come potremmo ancora *totalizzare* gli spiriti dei

12 La cosa più sorprendente è l'incontro in Ranke delle due correnti della critica anti-hegeliana. Da un lato, l'astuzia della Ragione è denunciata come « una rappresentazione sommamente indegna di Dio e dell'umanità » (*eine höchst unwürdige Vorstellung von Gott und Menschheit*)—a tutto vantaggio di una teologia della storia senza filosofia: « ogni epoca è immediatamente legata a Dio ». Dall'altro, lo storico vuol conoscere solo i fatti e intende raggiungere il passato così come è stato, a tutto vantaggio di una storiografia a sua volta senza filosofia.

13 Ciò che è diventato per noi incredibile è contenuto in questa asserzione: « Il mondo attuale, l'attuale forma e autocoscienza dello spirito, comprende (*begreift*) in sè tutti i gradi che si manifestano come antecedenti nella storia. Questi, certo si sono sviluppati indipendentemente l'uno dopo l'altro; ma ciò che lo spirito è, in sè lo è sempre stato, e la differenza è solo nello sviluppo di questo in sè » [182] (I, 189).

popoli in un unico spirito del mondo[14]? Di fatto, più noi pensiamo *Volksgeist*, meno pensiamo *Weltgeist*. È la distanza che il romanticismo ha continuato ad approfondire, ricavando dal concetto hegeliano di *Volksgeist* un forte argomento a favore della *differenza*.

E come la sutura avrebbe potuto resistere alla massa delle analisi consacrate al 'materiale' dell'effettuazione dello Spirito, vale a dire lo *Stato*, la cui assenza a livello mondiale motivava il passaggio dalla filosofia del diritto alla filosofia della storia? Ora, la storia contemporanea, lungi dall'aver colmato questa lacuna della filosofia del diritto, l'ha al contrario accentuata; abbiamo visto sfaldarsi, nel XX secolo, la pretesa dell'Europa di totalizzare la storia del mondo; assistiamo anche alla decomposizione delle eredità che aveva tentato di integrare sotto un'unica idea direttrice. L'eurocentrismo è morto con il suicidio politico dell'Europa nel corso della Prima Guerra mondiale, con la lacerazione ideologica prodotta dalla Rivoluzione d'ottobre, e con l'arretramento dell'Europa sulla scena mondiale, a causa della decolonizzazione e dello sviluppo diseguale—e probabilmente antagonista—che oppone le nazioni industrializzate al resto del mondo. Ci sembra ora che Hegel, cogliendo un momento favorevole—un *Kairos*—che si è sottratto alla nostra vista e alla nostra esperienza, aveva totalizzato soltanto alcuni aspetti eminenti della storia spirituale dell'Europa e del suo ambiente geografico e storico, aspetti che si sono, da allora, decomposti. Quel che s'è disfatto, è la *sostanza* stessa di ciò che Hegel aveva tentato di portare al livello del concetto. La *differenza* si è rivoltata contro lo *sviluppo*, concepito come *Stufengang*.

La successiva vittima di questa reazione a catena, è quel conglomerato concettuale che Hegel ha messo sotto il titolo di *effettuazione dello Spirito*. Anche qui la decomposizione è all'opera. Da un lato, l'*interesse* degli individui non ci sembra più soddisfatto, se questa soddisfazione non prende in conto la prospettiva seconda che sfugge loro; davanti a tante vittime e a tanta sofferenza, la dissociazione che ne risulta tra consolazione e riconciliazione ci è diventata intollerabile. Dall'altro lato, la *passione* dei grandi uomini della storia non sembra a noi più in grado di portare, da sola, come Atlante, il peso del Senso, nella misura in cui, grazie alla presa di distanza della storia politica, sono le grandi forze anonime della storia che catturano la nostra attenzione, ci affascinano e ci inquietano, ben più che il destino funesto di Alessandro, di Cesare e

14 *Già nel testo di Hegel questa transizione era debolissima* [59-60].

di Napoleone, e il sacrificio involontario delle loro passioni sull'altare della storia. Al tempo stesso, tutte le componenti che si ritrovano nel concetto di astuzia della Ragione—interesse particolare, passioni dei grandi uomini storici, interesse superiore dello Stato, spirito dei popoli e spirito del mondo—si dissociano e ci appaiono oggi come le *membra disjecta* di una impossibile totalizzazione. L'espressione « astuzia della Ragione » finisce anche di incuriosirci. Piuttosto finirà per risultare ripugnante, come la mossa sbagliata di un mago superbo.

Risalendo ancora nel testo hegeliano, ciò che ci pare assai problematico è il progetto stesso di comporre una storia *filosofica* del mondo che sia definita mediante « l'effettuazione dello Spirito nella storia ». Prescindiamo dalle nostre riserve circa il termine di Spirito (spirito in sè, spirito dei popoli, spirito del mondo), dal nostro misconoscimento della *prospettiva realizzante* già contenuta nella 'determinazione astratta' della ragione nella storia, dall'ingiustizia della maggior parte delle nostre critiche, quello che abbiamo abbandonato è il progetto stesso. Non cerchiamo più la formula sulla base della quale la storia del mondo potrebbe essere pensata come totalità effettuata, anche se questa effettuazione è considerata come incoativa, cioè ricondotta allo stato di germe; noi non siamo sicuri che l'idea di libertà sia il punto focale di tale effettuazione, soprattutto se si mette l'accento principale sull'effettuazione *politica* della libertà. E anche se quest'ultima si lasciasse prendere come filo conduttore, non siamo sicuri che le sue incarnazioni storiche formino una *Stufenfolge*, piuttosto che un dispiegarsi a modo di arborescenza dove la differenza continua a prevalere rispetto all'identità. Forse, tra tutte le aspirazioni dei popoli alla libertà, non c'è altro che un'aria di famiglia, questa *family resemblance* che Wittgenstein voleva accreditare ai concetti filosofici meno screditati. Ora è il progetto stesso della *totalizzazione* che segna la rottura tra la filosofia della storia e qualunque modello di comprensione, per quanto lontanamente imparentato con l'idea di narrazione e di costruzione dell'intrigo. Nonostante la seduzione dell'idea, l'astuzia della Ragione non è la *peripeteia* che ingloberebbe tutti i colpi di scena della storia, perché l'effettuazione della libertà non può essere considerata come l'intrigo di tutti gli intrighi. L'uscita dall'hegelismo significa la rinuncia a decifrare l'intrigo supremo.

Ora comprendiamo meglio in che senso l'esodo fuori dall'hegelismo può essere chiamato un *avvenimento* di pensiero. Questo avvenimento non segna la storia nel senso della storiografia, ma la comprensione che la coscienza storica ha di se stessa, la sua auto-comprensione. In questo

senso, si inscrive nell'ermeneutica della coscienza storica. Questo avvenimento è anche, a sua volta, un fenomeno ermeneutico. Riconoscere che la comprensione che la coscienza storica ha di se stessa può essere così segnata da avvenimenti dei quali, ancora una volta, non possiamo dire se siamo stati noi a produrli o se ci capitano semplicemente, vuol dire riconoscere la finitudine dell'atto filosofico nel quale consiste la comprensione che la coscienza storica ha di sè per sè stessa. Questa finitudine dell'interpretazione significa che ogni pensiero pensante ha i suoi presupposti che non domina e che divengono, a loro volta, situazioni a partire dalle quali noi pensiamo, senza poterli pensare per se stessi. Per conseguenza, lasciando l'hegelismo, bisogna osar dire che la considerazione *pensante* della storia tentata da Hegel era a sua volta un fenomeno ermeneutico, una operazione interpretante, sottoposta alla medesima condizione della finitezza.

Ma caratterizzare l'hegelismo come un avvenimento di pensiero dipendente dalla condizione *finita* della comprensione della coscienza storica per se stessa, non rappresenta una argomentazione contro Hegel. Sta ad attestare semplicemente che noi non pensiamo più secondo Hegel ma dopo Hegel. Infatti quale lettore di Hegel, una volta che sia stato sedotto, come è capitato a noi dalla sua potenza speculativa, non sentirebbe come una ferita l'abbandono di Hegel, ferita che, a differenza delle ferite dello Spirito assoluto, non guarisce più? A questo lettore, se non vuol cedere alle debolezze della nostalgia, bisogna augurare il coraggio della elaborazione del lutto [15].

[15] La mia posizione in questo capitolo è vicina a quella di H.-G. Gadamer. Questi non esita a cominciare la seconda parte del suo grande lavoro *Verità e Metodo*, con questa sorprendente dichiarazione: « Se noi riconosciamo come nostro compito l'esigenza di seguire piuttosto Hegel che Schleiermacher, la storia dell'ermeneutica deve essere ripensata in termini nuovi [162] (211); cfr. anche [324-325] (395s). Per Gadamer non si confuta mai Hegel se non mediante argomentazioni che riproducono momenti riconosciuti e superati della sua impresa speculativa [325] (396). Anzi, contro false interpretazioni e confutazioni sbrigative, « ci atteniamo alla verità del pensiero di Hegel » (*ibid.*). Quando, per conseguenza, Gadamer scrive: « 'Essere storico' significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza » « *Geschichtlichsein heisst nie im Sichwissen aufgehen* » [285] (352), egli abbandona Hegel piuttosto che vincerlo con la critica: « Il punto archimedico che permetta di scardinare la filosofia hegeliana non può essere trovato nella riflessione » [326] (398). Egli esce dal 'cerchio magico' con una confessione che ha la forza di una rinuncia. Ciò a cui rinuncia è l'idea stessa di una « *mediazione* (*Vermittlung*) *assoluta di storia e verità* [324] (396).

Capitolo settimo
VERSO UN'ERMENEUTICA DELLA COSCIENZA STORICA

Lasciato Hegel, si può ancora pretendere di *pensare* la storia e il tempo della storia? La risposta sarà negativa se l'idea di una 'mediazione totale' esaurisse il campo del *pensare*. Resta un'altra via, quella della *mediazione* aperta, incompiuta, *imperfetta*, cioè una rete di prospettive incrociate tra l'attesa del futuro, la ricezione del passato, il vissuto del presente, senza *Aufhebung* in una totalità in cui la ragione della storia e la sua effettività coinciderebbero.

Le pagine che seguono tenteranno di esplorare questa via. L'avvio è costituito da una decisione strategica.

Rinunciando ad attaccare frontalmente il problema della realtà fuggente del passato così come è stato, bisogna rovesciare l'ordine dei problemi e partire dal *progetto della storia*, della storia da fare, col progetto di ritrovarvi la dialettica del passato e del futuro e il loro scambio nel presente. A proposito della realtà del passato, non si può affatto superare, nella prospettiva diretta di ciò che fu, il gioco precedente di prospettive spezzate tra la rieffettuazione nel Medesimo, il riconoscimento d'Alterità, e l'assunzione dell'Analogo. Per andare più avanti, occorre prendere il problema dall'altro estremo, e esplorare l'idea che queste prospettive spezzate possano ritrovare una sorta di unità plurale, se le si raccoglie sotto l'idea di una ricezione del passato, spinta fino a quella di un *essere-segnato* dal passato. Ora tale idea prende senso e forza solo se opposta a quella di *fare* la storia. Infatti essere segnato è anche una categoria del fare. Anche l'idea di tradizione—che include già una autentica tensione tra prospettiva sul passato e prospettiva del presente, e in tal

modo scava la distanza temporale mentre la supera—non si lascia pensare né da sola né per prima, nonostante le sue innegabili capacità mediatrici, se non grazie alla prospettiva della storia da fare alla quale rinvia. Infine, l'idea di presente storico, che, almeno in prima approssimazione, sembra detronizzato dalla funzione inaugurale che aveva in Agostino e Husserl, riceverà al contrario nuovo lustro dalla sua posizione terminale entro il gioco delle prospettive incrociate: niente dice che il presente si riduca alla presenza. Perché, nel transito dal futuro al passato, il presente non sarebbe il tempo dell'iniziativa, cioè il tempo in cui il peso della storia già fatta è deposto, sospeso, interrotto, e in cui il sogno della storia ancora da fare è trasposto in decisione responsabile?

È quindi nella dimensione dell'agire (e del patire che ne è il corollario) che il pensiero della storia incrocia le sue prospettive, sotto l'orizzonte dell'idea di *mediazione imperfetta.*

1. Il futuro e il suo passato

Il vantaggio immediato del rovesciamento di strategia è quello di togliere l'astrazione più resistente di cui hanno sofferto i nostri tentativi per cogliere la 'realtà' del passato, l'astrazione del passato in quanto passato. Tale astrazione risulta dall'oblio del gioco complesso di intersignificazioni che si esercita tra le nostre attese rivolte verso il futuro e le nostre interpretazioni orientate verso il passato.

Per combattere questo oblio, propongo di adottare come filo direttivo di tutte le analisi che seguiranno la polarità introdotta da Reinhart Koselleck tra due categorie: quella di *spazio d'esperienza* e di *orizzonte d'attesa* [1].

[1] Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Francoforte 1979. A quali discipline rimandano queste due categorie storiche? Per Reinhart Koselleck, sono dei concetti-guida che rimandano ad una impresa ben definita, quella di una *semantica concettuale* applicata al vocabolario della storia e del tempo della storia. In quanto *semantica*, questa disciplina si applica al senso dei termini e dei testi, piuttosto che agli stati di cose e ai processi che toccano una *storia sociale.* In quanto semantica *concettuale*, mira a evidenziare i significati dei termini dominanti, come « storia », « progresso », « crisi », ecc., che hanno con la storia sociale una duplice relazione di *indicatori* e di *fattori* di cambiamento. In effetti, nella misura in cui questi termini dominanti portano al linguaggio i cambiamenti in profondità di cui la storia sociale elabora la teoria, il fatto stesso di accedere al piano linguistico contribuisce a produrre, a diffondere, a

La scelta di questi termini mi sembra molto saggia e particolarmente illuminante, tenuto conto di una ermeneutica del tempo storico. Perché, in effetti, parlare di spazio di esperienza piuttosto che di persistenza del passato nel presente, nonostante la parentela che intercorre tra le due nozioni [2]? Da una parte, il termine tedesco *Erfahrung* presenta una notevole ampiezza: che si tratti di esperienza privata o di esperienza trasmessa dalle generazioni passate o dalle istituzioni attuali, si tratta sempre di una estraneità superata, di una acquisizione divenuta *habitus* [3]. Dall'altra, il termine spazio evoca delle possibilità di percorso secondo itinerari molteplici, e soprattutto possibilità di raccolta e di stratificazione entro una struttura a molti strati che sottrae il passato così accumulato alla semplice cronologia.

Quanto all'espressione *orizzonte di attesa*, essa non poteva esser meglio scelta. Da un lato, il termine di attesa è abbastanza vasto per includervi la speranza e il timore, il desiderio e il volere, la preoccupazione, il calcolo razionale, la curiosità, in una parola tutte le manifestazioni private o comuni volte al futuro; come l'esperienza, l'attesa relativa al futuro è inclusa nel presente; è il *futuro-reso-presente* (*vergegenwärtigte Zukunft*) rivolto verso il non-ancora. Se, d'altra parte, si parla qui d'orizzonte piuttosto che di spazio, è per segnare la forza di dispiegamento e al tempo stesso di superamento che inerisce all'attesa. In tal modo viene sottolineata l'assenza di simmetria tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa. L'opposizione tra raccoglimento e dispiegamento lo lascia ben intendere: l'esperienza tende all'integrazione, l'attesa all'apertura delle prospettive: « *Gehegte Erwartungen sind überholbar, gemachte Erfahrungen werden gesammelt* » (p. 357). In questo senso l'attesa non si lascia derivare dall'esperienza: « Lo spazio di esperienza non basta mai a determinare un orizzonte di attesa » (p. 359). Per contro, non c'è affatto sorpresa divina per colui al quale il bagaglio d'esperienza è troppo leggero; non saprebbe augurare altro. Così, spazio di esperienza e orizzonte d'attesa fanno più che opporsi polarmente, si condizionano reci-

rafforzare le trasformazioni sociali che tali termini indicano. Questo duplice rapporto della storia concettuale rispetto alla storia sociale appare solo se si accorda alla semantica l'autonomia di una disciplina distinta.

2 « L'esperienza è il passato presente (*Gegenwärtige Vergangenheit*) di cui gli avvenimenti sono stati incorporati (*einverleibt*) e possono essere restituiti al ricordo » (p. 354).

3 R. Koselleck non manca di rinviare a H.-G. Gadamer, in *Verità e Metodo* per il senso pieno del termine *Erfahrung* e le sue implicazioni per il pensiero della storia (*op. cit.*, p. 355, n. 4).

procamente: « È una struttura temporale dell'esperienza, non poter essere raccolta senza attesa retroattiva » (p. 358).

Prima di tematizzare queste due espressioni, conviene ricordare, sotto la guida di Koselleck, alcuni dei principali cambiamenti sopraggiunti nel vocabolario della storia nella seconda metà del XVIII secolo tedesco. I significati nuovi spesso attribuiti a dei termini antichi serviranno per identificare l'articolazione in profondità della nuova esperienza storica, segnata da un rapporto nuovo tra spazio di esperienza e orizzonte d'attesa.

Il termine *Geschichte* è al centro di questo dispositivo concettuale in movimento. Così, in tedesco, vediamo il termine *Historie* cedere il posto al termine *Geschichte* nella duplice accezione di una serie di avvenimenti che stanno producendosi e della relazione delle azioni fatte o subite; in altri termini, nel duplice senso di storia effettiva e di storia detta. *Geschichte* significa precisamente la relazione tra la serie degli avvenimenti e quella dei racconti. Nella storia-racconto, la storia-avvenimento accede al « sapere di se stessa », secondo la formula di Droysen, riferita da Reinhart Koselleck [4]. Ma, perché questa convergenza tra i due sensi si realizzi, è stato necessario che accedessero insieme all'unità di un tutto: è un unico corso di avvenimenti, nella sua connessione universale, che si lascia dire entro una storia anch'essa, a sua volta, deliberatamente elevata al rango di un singolare collettivo. Al di sopra delle storie, dice Droysen, c'è la storia. Il termine 'storia' può ormai figurare senza l'aggiunta di un genitivo. Le storie di... sono diventate la storia e basta. Al livello del racconto, questa storia esibisce l'*unità epica* che corrisponde all'unica epopea che gli uomini scrivono [5]. Perché la somma delle storie singolari divenga la storia, è necessario che la storia stessa divenga *Weltgeschichte*, quindi che da aggregato diventi sistema. Per converso, l'unità epica del racconto ha potuto portare al linguaggio una

[4] J.-G. Droysen, *Historik*, pubblicato da R. Hübner, Monaco e Berlino 1943: « La convergenza tra storia in quanto avvenimento e storia in quanto esposizione (*Darstellung*) ha preparato a livello della lingua, la svolta trascendentale che ha portato alla filosofia della storia dell'idealismo » (citato da R. Koselleck, *op. cit.*, p. 48).

[5] Trascuro gli accostamenti tra *Historik* e *Poetik*, che suscita questa qualità epica che è propria della storia raccontata. Koselleck vede le espressioni « storia » e « romanzo » andare di pari passo tra 1690 e 1750, non per svalutare la storia, ma per elevare le pretese veritative del romanzo. Reciprocamente, Leibniz può parlare della storia come del « romanzo » di Dio. Kant assume metaforicamente il termine « romanzo » in *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (Nona proposizione), per esprimere l'unità intelligibile della storia generale.

raccolta, una connessione degli avvenimenti stessi, che conferisce loro una precisa unità epica. Più che una coerenza interna, ciò che gli storici contemporanei del romanticismo filosofico scoprono nella storia che si fa, è una potenza—una *Macht*—che la spinge secondo un piano più o meno segreto, lasciando o rendendo l'uomo responsabile della sua emergenza. È così che altri singolari collettivi nascono accanto alla storia: *la* Libertà, *la* Giustizia, *il* Progresso, *la* Rivoluzione. In questo senso, la Rivoluzione francese ha fatto da rivelatore ad un processo anteriore che al tempo stesso accelera.

Non è contestabile il fatto che è stata l'idea di progresso a fare da legame tra le due accezioni della storia: se la storia effettiva ha un corso *sensato,* allora il racconto che ne facciamo può avanzare la pretesa di identificarsi a questo senso che è quello della storia stessa. È così che l'emergenza del concetto di storia come un singolare collettivo è una delle condizioni grazie alle quali ha potuto costituirsi la nozione di storia universale, con la quale ci siamo misurati nel capitolo precedente. Non ritornerò sulla problematica di totalizzazione o di mediazione totale che si è innestata sul sapere della storia come un tutto unico. Mi volgerò piuttosto verso quei tratti di questo singolare collettivo che suscitano una *variazione* significativa nel rapporto del futuro col passato.

Tre temi si distaccano dalle accurate analisi semantiche di Koselleck. Anzitutto la credenza che l'epoca presente apra sul futuro la prospettiva di una *novità* senza precedenti, poi la credenza che il cambiamento verso il meglio si acceleri, infine la credenza che gli uomini siano sempre più capaci di *fare* la loro storia. Tempi nuovi, accelerazione del progresso, disponibilità della storia—questi tre temi hanno contribuito al dispiegamento di un nuovo orizzonte di attesa che, per controreazione, ha trasformato lo spazio di esperienza nel quale si sono depositate le acquisizioni del passato.

1. L'idea di tempo nuovo si è inscritta nell'espressione tedesca di *neue Zeit* [6], che precede di un secolo il termine *Neuzeit,* che, a partire dal 1870 circa, designa i tempi moderni. Quest'ultima espressione, isolata dal contesto della sua formazione semantica, sembra appartenere soltanto al vocabolario della *periodizzazione* che a sua volta risale alla vecchia classificazione delle 'età' secondo i metalli, secondo la legge e la

[6] R. Koselleck nota l'espressione ancora più enfatica di quella di *neueste Zeit* (*op. cit.*, p. 319).

grazia, o secondo la visione apocalittica della successione degli imperi, alla quale il libro di *Daniele* aveva dato una incisività impressionante. Si può così discernere nell'idea di tempo nuovo un effetto del rifacimento del termine di Medio Evo il quale, a partire dalla Riforma e dal Rinascimento, non copre più la totalità dei tempi tra l'epifania e la parusia, ma tende a designare un periodo limitato e soprattutto trascorso. È appunto la storia concettuale quella che fornisce la chiave di tale rifiuto nei confronti del Medio Evo inteso come un passato tenebroso. L'espressione *Neuzeit* si è imposta non secondo una accezione banale, quella per la quale ogni momento presente è nuovo, bensì secondo un senso che dice di una qualità nuova del tempo che si manifesta, frutto di un nuovo rapporto col futuro. È notevole che sia il tempo stesso ad essere dichiarato nuovo. Il tempo non è più soltanto forma neutra, bensì forza di una storia[7]. I 'secoli' stessi non designano più soltanto delle unità cronologiche, bensì delle epoche. Lo *Zeitgeist* non è lontano: l'unicità di ogni età e l'irreversibilità della loro successione si inscrive sulla traiettoria del *progresso*. Il presente, ormai, è percepito come un tempo di transizione tra le tenebre del passato e i lumi dell'avvenire. Ora, solo un mutamento di rapporto tra orizzonte di attesa e spazio di esperienza rende conto di questo cambiamento semantico. Fuori di questo rapporto, il presente è indecifrabile. Il suo senso di novità gli deriva dal riflesso su di esso della chiarezza del futuro atteso. Il presente non è mai nuovo, in senso forte, se non nella misura in cui noi crediamo che *apra* tempi nuovi[8].

[7] « Il tempo è dinamizzato in forza della storia stessa » (*op. cit.*, p. 321). R. Koselleck sottolinea la proliferazione tra il 1770 e il 1830 di espressioni composte (*Zeit-Abschnitt*, *-Anschauung*, *-Ansicht*, *-Aufgabe*, ecc.) che valorizzano il tempo in funzione delle sue qualificazioni storiche. Di questo florilegio, *Zeitgeist* è come la sintesi (*op. cit.*, p. 337).

[8] L'idea di un tempo nuovo da cui è venuta la nostra idea di modernità, prende tutto il suo rilievo se la si oppone ai due *topoi* del pensiero storico antecedente, che hanno impedito il sorgere di questa idea. Essa si staglia, anzitutto, sullo sfondo ormai sommerso delle *escatologie politiche*, di cui Koselleck trova manifestazioni fino al XVI secolo. Collocata entro l'orizzonte della fine del mondo, la differenza temporale tra gli avvenimenti del passato e quelli del presente è inessenziale. Anzi, siccome questi avvenimenti sono tutti, a diverso titolo, « figure » anticipate della fine, queste figure sono percorse da relazioni di simbolizzazione analogica che prevalgono quanto a densità di significazione rispetto alle relazioni cronologiche. Un altro contrasto fa comprendere il cambiamento nell'orizzonte di attesa al quale dobbiamo la posizione moderna del problema del rapporto del futuro col passato: riguarda un *topos* famoso, più tenace delle escatologie politiche, designato con l'e-

2. Tempi nuovi, quindi anche tempo accelerato. Questo tema dell'accelerazione sembra fortemente legato all'idea di progresso. Siccome il tempo si accelera, noi rileviamo il miglioramento del genere umano. Correlativamente si riduce in modo sensibile lo spazio di esperienza coperto dalle acquisizioni della tradizione, e vien meno l'autorità di tali acquisizioni [9]. È per contrasto con questa accelerazione presunta che possono essere denunciate reazione, ritardo, sopravvivenze, tutte espressioni queste che hanno ancora un loro posto nella fraseologia contemporanea, conferendo anche un accento drammatico alla credenza nell'accelerazione del tempo, tanto il tempo resta minacciato dalla perenne rinascita dell'idra della reazione—e questo conferisce allo stato paradisiaco atteso il carattere di un « futuro senza futuro » (Reinhart Koselleck, p. 35), equivalente della cattiva infinità hegeliana. È senza dubbio la congiunzione tra il senso della novità dei tempi moderni e quello della accelerazione del progresso che ha permesso al termine rivoluzione, in passato riservato al moto degli astri, come appare nel titolo dell'opera famosa di Copernico *De Revolutionibus orbium caelestium* del 1543, di significare ben altra cosa che lo sconvolgimento disordinato che segna le vicende umane, oppure i rovesci esemplari di fortuna, oppure le noiose alternanze di rovesci e di restaurazioni. Ecco che ora vengono indicati col

sergo: *historia magistra vitae* (R. Koselleck, « *Historia magistra vitae* »: *Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, cit., pp. 37-66). Ridotte allo stato di collezione di esempi, le storie del passato sono spogliate della temporalità originale che le differenzia, sono soltanto l'occasione di una appropriazione educativa che le attualizza nel presente. A questo prezzo, gli esempi diventano degli insegnamenti, dei monumenti. Grazie alla loro perennità, sono ad un tempo il sintomo e la garanzia della continuità tra il passato e il futuro. In direzione contraria a questa neutralizzazione del tempo storico mediante la funzione magistrale degli *exempla*, la convinzione di vivere entro tempi nuovi ha in un certo senso « temporalizzato la storia » (pp. 19-58). Per contro, il passato, privato della sua esemplarità è gettato fuori dallo spazio di esperienza, nelle tenebre del compiuto.

9 R. Koselleck cita un testo di Lessing in *Erziehung des Menschengeschlechts*, par. 90, in cui l'accelerazione è non solo costatata, ma auspicata e voluta (*op. cit.*, p. 34; e anche p. 63, n. 78). E questa parola di Robespierre: « Il tempo è arrivato di richiamarlo ai suoi veri destini; i progressi della ragione umana hanno preparato questa grande rivoluzione ed è a voi che è specialmente imposto il dovere di accelerarla » (*Oeuvres complètes*, IX, p. 495, citato da R. Koselleck *op. cit.*, p. 63, n. 78). Kant fa eco nella *Pace perpetua*: questa non è una idea nuova, « perché i tempi nei quali si producono simili progressi diventano felicemente sempre più corti » (*ibid.*).

termine di rivoluzioni quei sollevamenti che non possono essere catalogati come guerre civili, ma che attestano, con il loro improvviso scoppio, la rivoluzione generale nella quale il mondo civile è entrato. È tale rivoluzione che bisogna accelerare e di cui occorre regolare la marcia. Il termine rivoluzione attesta ormai l'apertura di un nuovo orizzonte di attesa.

3. Che la storia sia *da fare*, e possa essere *fatta*, ecco la terza componente di quella che Koselleck chiama la « temporalizzazione della storia ». Essa si profilava già dietro al tema dell'accelerazione e del suo corollario, la rivoluzione. Ricordiamo la parola di Kant ne *Il Conflitto delle facoltà*: « Quando il profeta fa lui stesso e istituisce gli avvenimenti che ha predetto in anticipo ». Se in effetti un futuro nuovo è aperto dai tempi nuovi, possiamo piegarlo secondo i nostri piani: noi possiamo *fare* la storia. E, se il progresso può essere accelerato, ciò significa che possiamo affrettarne il corso e lottare contro ciò che lo ritarda, reazioni e sopravvivenze negative [10].

L'idea che la storia sia sottoposta al fare umano è la più nuova e—lo diremo più avanti—la più fragile delle tre idee che segnano la nuova percezione dell'orizzonte di attesa. Da imperativa, la disponibilità della storia diviene ottativa, cioè un indicativo futuro. Questo slittamento di senso è stato favorito dall'insistenza dei pensatori vicini a Kant e da Kant stesso sul discernimento dei 'segni' che, fin da ora, *dichiarano* l'autenticità dell'appello a tale compito e *incoraggiano* gli sforzi del presente. Questo modo di giustificare un dovere facendo vedere gli inizi della sua esecuzione è perfettamente caratteristico della retorica del progresso, che ha il suo culmine nell'espressione 'fare la storia'. L'umanità diviene il soggetto di se stessa, dicendosi. Racconto e cosa raccontata possono nuovamente coincidere e le due espressioni 'fare la storia' e 'fare della storia' possono identificarsi. Il fare e il raccontare sono diventati il diritto e il rovescio di un unico processo [11].

[10] Allo stesso tempo i due schemi anteriori sono rovesciati; è dal futuro progettato e voluto che nascono le vere escatologie: si chiamano utopie; sono le utopie che disegnano, grazie all'agire umano, l'orizzonte di attesa; sono le utopie che danno le vere lezioni della storia: insegnano fin da ora il futuro affidato alle nostre mani. La potenza della storia, invece di schiacciarci, ci esalta; perché è opera nostra anche nel misconoscimento del nostro fare.

[11] R. Koselleck, « Über die Verfügbarkeit der Geschichte », *op. cit.*, pp. 260-277. L'altra espressione notevole è quella di *Machbarkeit der Geschichte* (*ibid.*)

Abbiamo appena interpretato la dialettica tra orizzonte di attesa e spazio di esperienza seguendo il filo conduttore dei tre *topoi*—tempi nuovi, accelerazione della storia, dominio della storia—che caratterizzano approssimativamente la filosofia dei Lumi. Sembra, in effetti, difficile separare la discussione sui costitutivi del pensiero storico da una considerazione propriamente storica riguardante il favore e il declino di *topoi* determinati. Si pone allora il problema del grado di dipendenza delle categorie decisive di orizzonte di attesa e di spazio di esperienza nei confronti dei *topoi* promossi dai pensatori illuministi che abbiamo fin qui usato per illustrarli. Non eviteremo la difficoltà. Diciamo anzitutto il declino di questi tre *topoi* in questa fine del XX secolo.

L'idea di tempi nuovi ci sembra sospetta per diversi motivi: ci sembra anzitutto legata all'illusione dell'*origine* [12]. Ora, le discordanze tra i ritmi temporali delle diverse componenti del fenomeno sociale globale rendono difficile caratterizzare in modo globale una epoca come rottura e come origine. Galileo, per l'Husserl della *Krisis*, è una origine senza paragoni con la Rivoluzione francese, poiché Husserl considera solo una battaglia di giganti quella tra trascendentalismo e obbiettivismo. Più seriamente, dopo la reinterpretazione dell'Illuminismo da parte di Adorno e Horkheimer, possiamo dubitare che questa epoca sia stata sotto ogni aspetto l'alba del progresso tanto celebrato: gli inizi della ragione strumentale, lo slancio conferito alle egemonie razionalizzanti in nome dell'universalismo, la repressione delle differenze legate a queste pretese prometeiche sono le stigmate, visibili a tutti, di questi tempi per tanti aspetti carichi di promesse di liberazione.

Quanto all'accelerazione del cammino verso il progresso, non ci crediamo più, anche se possiamo parlare, con ragione, di accelerazione di numerose *mutazioni* storiche. Ma gli intervalli che ci separano dai tempi *migliori* si restringono, troppi disastri recenti o disordini in corso ci rendono dubbiosi. Lo stesso Reinhart Koselleck sottolinea come l'epoca moderna sia caratterizzata non soltanto da un restringimento dello spazio di esperienza, che fa sì che il passato sembri sempre più lontano a misura che appare trascorso, ma anche a seguito di uno scarto crescente tra lo spazio di esperienza e l'orizzonte di attesa. Non vediamo forse arretrare in un avvenire sempre più lontano e incerto la realizzazione

[12] Ricordiamo l'osservazione di François Furet in *Penser la Révolution française*: « La Rivoluzione francese non è una transizione, è una origine e un fantasma d'origine. È ciò che vi è di unico in essa che ne fa l'interesse storico; ed è questo 'unico' che è diventato universale: la prima esperienza della democrazia » (p. 109).

del nostro sogno di una umanità riconciliata? Il compito che, per chi ci precedeva, prescriveva la marcia disegnando il cammino si trasforma in utopia, meglio in ucronia, poiché l'orizzonte di attesa arretra più in fretta rispetto al nostro avanzare. Ora, quando l'attesa non può più fissarsi su di un avvenire *determinato*, scandito da tappe *individuabili*, il presente stesso si trova lacerato tra due fughe, quella di un passato superato e quella di un ultimo che non suscita alcun penultimo raggiungibile. Il presente, così scisso in se stesso, si riflette in 'crisi' e questo è forse, come diremo più avanti, uno dei principali significati del nostro presente.

Dei tre *topoi* della modernità è senza dubbio il terzo quello che ci sembra il più vulnerabile e, per diversi motivi, il più pericoloso. Anzitutto, come abbiamo ripetutamente sottolineato, teoria della storia e teoria dell'azione non coincidono mai in ragione degli effetti perversi sorti dai progetti meglio concepiti e più meritevoli della nostra partecipazione. Quel che succede è sempre altro rispetto a quello che abbiamo atteso. E le stesse attese cambiano in modo largamente imprevedibile. Così, non è affatto certo che la libertà, nel senso della costituzione di una società civile e di uno stato di diritto, sia l'unica speranza, e neppure la principale attesa di una gran parte dell'umanità. Ma soprattutto la vulnerabilità del tema del dominio della storia si rivela, sullo stesso piano della sua rivendicazione, quello dell'umanità considerata come l'agente unico della sua storia. Conferendo all'umanità la forza di *produrre* se stessa, gli autori di tale rivendicazione dimenticano un condizionamento che segna il destino dei grandi corpi storici almeno quanto il destino degli individui: oltre ai risultati non voluti che l'azione produce, l'azione stessa si produce solo entro circostanze che essa non ha prodotto. Marx, che pure fu uno dei sostenitori di questo *topos*, ne conosceva i limiti, quando scriveva ne *Il 18 Brumaio di Luigi-Napoleone Bonaparte*: « Gli uomini fanno la propria storia, ma entro circostanze trovate, date, trasmesse » (*Marx Engels Werke*, VIII, p. 115)[13].

Il tema del dominio della storia si basa quindi sul misconoscimento fondamentale di questo altro versante del pensiero della storia che prenderemo in esame più avanti, e cioè il fatto che noi siamo *segnati* dalla

[13] La nozione di *circostanza* ha una portata notevole; noi l'abbiamo inscritta tra le componenti più primitive della nozione di azione, al livello di *mimesis* I. È anche la parte di circostanze che è imitata al livello di *mimesis* II, nel contesto dell'intrigo, in quanto sintesi dell'*eterogeneo*. Ora, anche in storia, l'intrigo coniuga fini, cause, casualità.

storia e che ci condizioniamo a nostra volta mediante la storia che facciamo. È precisamente questo legame tra l'azione storica e un passato ricevuto e non fatto che preserva il rapporto dialettico tra orizzonte d'attesa e spazio d'esperienza [14].

Resta vero che queste critiche riguardano dei *topoi* e che le categorie di orizzonte d'attesa e di spazio di esperienza sono più fondamentali dei *topoi* nei quali esse sono state investite da parte della filosofia dei Lumi; anche se bisogna riconoscere che è proprio questa filosofia che ci ha consentito di valutarla, perché è il momento nel quale la loro differenza è diventata a sua volta un avvenimento storico principale.

Tre argomentazioni mi sembrano disporsi a favore di una certa universalità di queste due categorie.

Appoggiandomi anzitutto sulle definizioni che ne abbiamo proposto nel momento di introdurle, direi che sono di un livello categoriale superiore rispetto a tutti i *topoi* considerati, che si tratti di quelli che l'Illuminismo ha detronizzati—Giudizio Ultimo, *historia magistra vitae*—oppure di quelli che l'Illuminismo ha instaurato. Reinhart Koselleck ha perfettamente ragione di considerarle categorie metastoriche, valide al livello di una antropologia filosofica. A questo titolo, esse reggono tutti i modi nei quali gli uomini di tutti i tempi hanno pensato la loro esistenza in termini di storia: di storia fatta o di storia detta o scritta [15]. In tal senso, si può applicare loro il vocabolario delle condizioni di possibilità, che le qualifica come trascendentali. Esse appartengono al *pensiero* della storia, nel senso proposto nell'introduzione a questo capitolo. Tematizzano direttamente il tempo storico, meglio la « temporalità della storia » (p. 354).

Una seconda ragione per considerare le categorie di orizzonte di attesa e di spazio di esperienza come degli autentici trascendentali al servizio del pensiero della storia, sta nella *variabilità* stessa degli investimenti che, a seconda delle epoche, autorizzano. Il loro statuto meta-

[14] R. Koselleck ama citare questa bella espressione di Novalis: se si sa apprendere la storia entro vasti insiemi, « *bemerkt man die geheime Verkettung des Ehemaligen und Künftigen, und lernt die Geschichte aus Hoffnung und Erinnerung zusammensetzen* » (*op. cit.*, pp. 352-353).

[15] « Si tratta di categorie della conoscenza che aiutano a fondare la possibilità di una storia... Non c'è storia che non sia stata costruita grazie alle esperienze e alle attese degli uomini che agiscono e patiscono » (p. 351). « Queste categorie dipendono quindi da un pre-dato (*Vorgegenbenheit*) antropologico senza il quale la storia non è né possibile e nemmeno pensabile » (p. 352).

storico implica che esse servano da indicatori nei confronti delle variazioni che segnano la temporalizzazione della storia. A tale titolo, il rapporto tra l'orizzonte di attesa e lo spazio di esperienza è a sua volta un rapporto variabile. Ed è proprio perché queste categorie sono dei trascendentali che esse rendono possibile una storia concettuale delle variazioni del loro contenuto. A tale proposito, la differenza tra orizzonte d'attesa e spazio di esperienza è notata solo quando muta; se quindi il pensiero illuminista ha un posto privilegiato nell'esposizione, ciò dipende dal fatto che la *variazione* nel rapporto tra orizzonte d'attesa e spazio di esperienza è stata oggetto di una presa di coscienza così viva che ha potuto servire da rivelatore nei confronti delle categorie grazie alle quali questa variazione può essere pensata. Corollario importante: caratterizzando i *topoi* della modernità come una variazione del rapporto tra orizzonte di attesa e spazio d'esperienza, la storia concettuale contribuisce a relativizzare questi *topoi*. Siamo ora in grado di collocarli nel medesimo spazio di pensiero proprio all'escatologia politica dominante fino al XVI secolo, o proprio alla visione politica dominata dal rapporto tra la virtù e la Fortuna, o proprio al *topos* delle lezioni della storia. In questo senso, la formulazione dei concetti di orizzonte di attesa e di spazio di esperienza ci dà il modo per comprendere la dissoluzione del *topos* del progresso come variazione plausibile di questo stesso rapporto tra orizzonte di attesa e spazio di variazione.

Vorrei dire, per terminare, e sarà la mia terza argomentazione, che l'ambizione universale delle categorie meta-storiche si salva solo grazie alle sue implicazioni *etiche* e *politiche* permanenti. Dicendo così, non scivolo da una problematica dei trascendentali del pensiero storico a quella della politica. Con K.O. Apel e J. Habermas, affermo l'unità profonda delle due tematiche: da una parte la stessa modernità può essere considerata, nonostante il declino delle sue espressioni particolari, come un « progetto incompiuto » [16]; dall'altra, questo stesso progetto esige una argomentazione legittimante che dipende dal modo di verità rivendicato dalla pratica in generale e dalla politica in particolare [17]. L'unità di queste due problematiche definisce la ragione pratica come tale [18]. Soltanto

16 J. Habermas, « La modernité: un projet inachevé », *Critique*, n. 413, ottobre 1981.

17 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Francoforte 1981; tr. it., Il Mulino, Bologna 1986.

18 P. Ricoeur, « La raison pratique » in T.F. Geraets (a cura di), *La Rationalité aujourd'hui*, Ed. de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1979.

sotto l'egida di questa ragione pratica l'ambizione universale delle categorie meta-storiche del pensiero storico può essere affermata. La loro descrizione è sempre congiunta con una prescrizione. Se quindi si ammette che non c'è storia che non sia costituita dalle esperienze e le attese di uomini che agiscono e soffrono, o ancora che le due categorie prese insieme tematizzano il tempo storico, ciò comporta che la tensione tra orizzonte di attesa e spazio di esperienza *deve* essere preservata perché vi sia ancora storia.

Le trasformazioni dei loro rapporti descritte da Koselleck lo confermano. Se è vero che la credenza nei tempi nuovi ha contribuito a restringere lo spazio di esperienza, anzi a rigettare il passato nelle tenebre dell'oblio—l'oscurantismo medievale!—mentre l'orizzonte di attesa tendeva ad arretrare in un avvenire sempre più vago e indistinto, ci si può chiedere se la tensione tra attesa e esperienza non ha cominciato ad essere messa in pericolo il giorno stesso in cui è stata riconosciuta. Questo paradosso si spiega facilmente: se la novità del *Neuzeit* è percepita solo grazie all'accrescimento della differenza tra esperienza e attesa, in altre parole, se la credenza in tempi nuovi riposa su attese che si distanziano da tutte le esperienze anteriori, allora la tensione tra esperienza e attesa ha potuto essere notata solo nel momento in cui il suo punto di rottura era già in vista. L'idea di progresso che legava ancora al passato un futuro migliore, reso ancora più vicino dall'accelerazione della storia, tende a cedere il posto all'idea di utopia, dal momento in cui le speranze dell'umanità perdono ogni ancoraggio nell'esperienza acquisita e sono proiettate in un futuro propriamente senza precedenti. Con l'utopia, la tensione diventa scisma [19].

L'implicazione etica e politica *permanente* delle categorie meta-storiche di attesa e di esperienza è allora chiara; il compito è impedire che la tensione tra questi due poli del pensiero della storia non diventi scisma. Non è questo il luogo per precisare questo compito. Mi limiterò ai due imperativi seguenti:

Da una parte, occorre resistere alla seduzione di attese puramente *utopiche;* esse non possono che disperare dell'azione; infatti, mancando

[19] Abbiamo incontrato un problema identico con la polarità tra sedimentazione e innovazione, concernente la tradizionalità caratteristica della vita dei paradigmi di costruzione dell'intrigo. Riconosciamo gli stessi estremi: la ripetizione servile e lo scisma; ho già detto quanto condivida con Frank Kermode, dal quale ho preso a prestito il concetto di *scisma,* il rifiuto viscerale di una revisione che trasformerebbe in scisma la critica dei paradigmi ricevuti (cfr. la terza parte, *cap.* I).

di ancoraggio nell'esperienza in corso, sono incapaci di formulare un cammino praticabile diretto verso gli ideali che esse situano 'altrove'[20]. Le attese devono essere *determinate*, quindi finite e relativamente modeste se devono esser in grado di suscitare un impegno *responsabile*. Sì, bisogna impedire all'orizzonte di attesa di fuggire; bisogna avvicinarlo al presente mediante una successione di progetti intermedi a portata di azione. Questo primo imperativo ci riconduce di fatto da Hegel a Kant, secondo lo stile kantiano post-hegeliano che ho auspicato. Come Kant, ritengo che ogni attesa deve essere una speranza per l'intera umanità; che l'umanità è una specie solo nella misura in cui è una storia; reciprocamente che, perché ci sia storia, l'umanità intera deve esserne il soggetto a titolo di singolare collettivo. Certo, non è sicuro che noi possiamo oggi identificare puramente e semplicemente questo compito comune con l'edificazione di una « società civile che amministra il diritto in modo universale »; diritti sociali sono emersi nel mondo e il loro elenco continua ad allungarsi. E soprattutto diritti alla differenza vengono incessantemente a controbilanciare le minacce di oppressione legate all'idea stessa di storia universale, quando la realizzazione di tale storia viene confusa con l'egemonia di una società particolare o di un piccolo numero di società dominanti. Per contro, la storia moderna della tortura, della tirannia, dell'oppressione in tutte le sue forme ci ha insegnato che né i diritti sociali né i diritti alla differenza recentemente riconosciuti meriterebbero il nome di diritti senza la simultanea realizzazione di uno Stato di diritto nel quale gli individui e le collettività non statali siano gli ultimi soggetti di diritto. In tal senso, il compito sopra indicato, quello che, secondo Kant, l'insocievole socialità costringe l'uomo a risolvere, non è oggi superato. Infatti tale compito non è neppure raggiunto, quando non è perso di vista, disatteso o cinicamente disprezzato.

Bisogna, d'altra parte, resistere alla riduzione dello spazio di esperienza. Per questo, occorre lottare contro la tendenza a considerare il passato solo dal punto di vista del compiuto, dell'immutabile, del trascorso. Bisogna riaprire il passato, ravvivare in esso delle potenzialità incompiute, impedite, anzi compromesse. In una parola, contro l'adagio

[20] R. Koselleck sembra suggerire questa linea: « Potrebbe ben accadere che una antica maniera di determinare i rapporti trovi la propria ragion d'essere: più vasta è l'esperienza, più anticipante ma anche più aperta sarà l'attesa. Allora sarebbe raggiunta al di là di ogni enfasi, la fine della *Neuzeit*, nel senso dell'ottimismo del progresso » (p. 374). Ma lo storico e lo studioso di semantica dei concetti storici non vuole dirne di più.

che vuole che l'avvenire sia sotto tutti i punti di vista aperto e contingente, e il passato univocamente chiuso e necessario, bisogna far sì che le nostre attese siano più determinate e la nostra esperienza più indeterminata. Ora sono questi i due lati di un unico compito: infatti, solo delle attese determinate possono avere sul passato l'effetto retroattivo di rivelarlo come *tradizione vivente*. È così che la nostra meditazione critica sul futuro domanda il complemento di un'analoga meditazione sul passato.

2. *Esser-segnati-dal-passato*

È lo stesso proposito di 'fare la storia' che domanda il passo indietro dal futuro verso il passato: l'umanità, abbiamo detto con Marx, fa la sua storia solo entro *circostanze* che essa non ha create. La nozione di *circostanza* diviene così l'indice di una relazione inversa nei confronti della storia: siamo gli agenti della storia solo nella misura in cui la subiamo. Le vittime della storia e le folle innumerevoli che, ancor oggi, la subiscono infinitamente più di quanto non la facciano, sono i testimoni per eccellenza di questa fondamentale struttura della condizione storica; e coloro che sono—o credono d'essere—gli agenti più attivi della storia non *soffrono* la storia meno delle vittime, delle loro vittime quanto meno a seguito degli effetti non voluti delle loro iniziative meglio calcolate.

Non vorremmo affrontare questo tema in termini di deplorazione o di esecrazione. La misura che conviene al pensiero della storia esige che noi ricaviamo dall'esperienza del subire e del soffrire, nei loro aspetti più emozionali, la struttura più primitiva dell'essere-segnati-dal-passato, e che riconduciamo questa struttura a ciò che abbiamo chiamato, con Reinhart Koselleck, lo spazio di esperienza correlativo dell'orizzonte di attesa.

Per derivare l'essere-segnati-dal-passato dalla nozione di spazio d'esperienza prendiamo come guida il tema introdotto da H.G. Gadamer in *Verità e Metodo*, sotto il titolo generale de « la coscienza d'essere esposti agli effetti della storia » (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*)[21].

[21] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck) Tubingen 1973³, pp. 284ss; tr. it. Bompiani, Milano 1983³: « In ogni comprensione, se ne sia o no consapevoli in modo esplicito, è sempre all'opera questa storia degli

Presenta il vantaggio di obbligarci ad apprendere il nostro-essere-segnati-da... come il correlativo dell'azione *Wirken* della storia su di noi o, secondo la felice traduzione di Jean Grondin, come l'indice del *lavoro della storia* [22]. Ci guarderemo bene dal lasciare che questo tema di grande forza euristica si rinchiuda in una apologia del*la* tradizione come inclina a fare la spiacevole polemica che ha opposto la critica ideologica secondo Habermas alla cosiddetta ermeneutica delle tradizioni secondo Gadamer [23]. Vi faremo cenno solo *in fine*.

Il primo modo di attestare la fecondità euristica del tema dell'essere-segnati-dalla-storia è quello di metterlo alla prova di una discussione che abbiamo già abbozzato e interrotto nel momento in cui inclinava dalla epistemologia all'ontologia [24]. Tale discussione aveva come posta in gioco ultima l'antinomia apparente tra discontinuità e continuità in storia. Si può parlare a questo proposito di antinomia, nella misura in cui, da un lato è la *ricezione* stessa del passato storico da parte della coscienza presente che sembra esigere la continuità di una memoria comune, e dall'altro la rivoluzione documentale operata dalla nuova storia sembra fare prevalere, nella ricostruzione del passato storico, le fratture, le rotture, le crisi, l'irruzione di avvenimenti di pensiero, in una parola, la discontinuità.

È ne *L'Archeologia del sapere* di Michel Foucault che l'antinomia riceve la sua formulazione più rigorosa e al tempo stesso la sua soluzione a favore del secondo termine dell'alternativa [25]. Da un lato, il privi-

effetti... Ma nel complesso la forza (*Macht*) della storia degli effetti non dipende dal suo esser riconosciuta » [285] (351).

22 Jean Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de philosophie*, 44, n. 3, luglio-settembre 1981, pp. 435-453. Si troverà un precedente alla nozione d'essere-segnati-dalla-storia nella nozione kantiana di auto-modificazione evocata in precedenza nel contesto delle aporie del tempo. Noi modifichiamo noi stessi, dice Kant nella seconda edizione della *Critica della Ragion Pura*, mediante i nostri stessi atti. Tracciando la linea, aveva già detto nella prima edizione, produciamo il tempo: ma, di questa produzione non abbiamo alcuna intuizione diretta, se non attraverso la rappresentazione di oggetti determinati grazie a questa attività sintetica (vedi sopra, pp. 83-86).

23 P. Ricoeur, *Herméneutique et Critique des idéologies* in *Archivio di Filosofia* (Colloquio internazionale di Roma 1973: *Demitizzazione e ideologia*) Aubier-Montaigne, Parigi 1973, pp. 25-64; tr. it. in P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, Brescia 1980.

24 Vedi sopra, p. 181, n. 35.

25 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Parigi 1969 (tr. it., Rizzoli Milano 1971). L'archeologia del sapere descrive « gli ostacoli della discontinui-

legio affermato della discontinuità è associato ad una disciplina nuova, appunto l'archeologia del sapere, che non coincide con la storia delle idee, nel senso inteso ordinariamente dagli storici. Dall'altro lato, il privilegio contestato della continuità è associato all'ambizione di una coscienza costituente e padrona del senso.

Posto di fronte a questa apparente antinomia, mi affretto a dire che non ho alcuna obiezione strettamente epistemologica da sollevare contro la prima parte dell'argomentazione. È soltanto dalla seconda che mi dissocio interamente, in nome appunto del tema della coscienza segnata dall'efficacia della storia.

La tesi secondo la quale l'archeologia del sapere riconosce talune rotture epistemologiche che la storia classica delle idee misconosceva si legittima grazie alla pratica stessa di questa nuova disciplina. Anzitutto essa procede da una scelta la cui originalità si comprende se la si oppone al modello di storia delle idee preso a prestito da Maurice Mandelbaum alla fine di *Tempo e Racconto* I [26]. La storia delle idee vi compariva sotto il titolo delle storie speciali, ritagliate artificialmente dallo storico sullo sfondo della storia generale, che è quella delle entità di primo grado (comunità concrete, nazioni, civiltà, ecc.), definite precisamente per la loro persistenza storica, quindi per la continuità della loro esistenza. Le storie speciali sono quelle dell'arte, della scienza, ecc.: raccolgono opere discontinue per natura, legate tra loro solo dall'unità di una tematica che non è più data dalla vita in società ma definita in modo autoritario dallo storico stesso, il quale decide ciò che, secondo la sua concezione, deve essere considerato arte, scienza, ecc. A differenza delle storie speciali di Mandelbaum, che sono delle astrazioni praticate sulla storia generale, l'archeologia del sapere di Michel Foucault è senza alcun cedimento nei confronti della storia di eventuali entità di primo grado. È questa la scelta iniziale fatta dall'archeologia del sapere. Questa scelta metodologica è poi confermata e legittimata dalla natura dei campi discorsivi presi in considerazione. I *saperi* affrontati nell'archeologia non sono 'idee' misurate a partire dal loro influsso sul corso della storia generale e sulle entità durevoli che vi figurano. L'archeologia del sapere tratta di preferenza, strutture anonime nelle quali si inscrivono le opere singolari; è al livello di queste strutture che vengono reperiti gli avve-

[26] *Tempo e racconto*, t. I, pp. 288-316.

nimenti di pensiero che segnano il distacco da un'*episteme* ad un'altra; che si tratti della clinica, della follia, delle tassonomie in storia naturale, in economia, in grammatica e in linguistica, sono i discorsi più vicini all'anonimato quelli che esprimono meglio la consistenza sincronica delle *episteme* dominanti e le loro rotture diacroniche; ecco perché le categorie dominanti l'archeologia del sapere—« formazioni discorsive », « formazioni delle modalità enunciative », « *a priori* storico », « archivio »—non devono essere portate ad un livello di enunciazione mettendo in scena degli enunciatori singolari responsabili del loro dire; ecco perché soprattutto la nozione di « archivio » può sembrare, più di ogni altra, diametralmente opposta a quella di tradizionalità [27]. Ora, non c'è obiezione epistemologica seria che impedisca di considerare la discontinuità « ad un tempo come strumento e oggetto di ricerca » (p. 17) e così farla passare « dall'ostacolo alla pratica » (*ibid.*). Una ermeneutica più attenta alla *ricezione* delle idee si limiterebbe qui a ricordare che l'archeologia del sapere non può sottrarsi completamente al contesto generale nel quale la continuità temporale ritrova il suo diritto, e quindi non può non articolarsi su di una storia delle idee nel senso delle storie speciali di Mandelbaum. Così anche le rotture epistemologiche non impediscono alle società di esistere in maniera continua secondo altri registri—istituzionali o altri—che quelli dei saperi. È anche ciò che permette alle diverse rotture epistemologiche di non coincidere sempre: un ramo del sapere può continuare, mentre un altro è sottoposto ad un effetto di rottura [28]. A tale proposito, una transizione legittima tra l'archeologia del sapere e la storia delle idee è offerta dalla categoria di *regola di trasformazione*, che mi sembra la più 'continuista' tra tutte quelle che

[27] *L'Archéologie du savoir*, pp. 166-175.

[28] Su questo punto, *l'Archéologie du savoir* corregge l'impressione di una coerenza globale e di una sostituzione totale che *Les Mots et les Choses* aveva potuto lasciare, anche se solo tre campi epistemologici vi erano presi in esame, senza pregiudicare il destino degli altri, e meno ancora il destino delle società che ne erano portatrici: « L'archeologia disarticola la sincronia delle fratture, come avrebbe disgiunto l'unità astratta del cambiamento e dell'avvenimento » (p. 230). A questa osservazione è congiunta una messa in guardia contro ogni interpretazione troppo monolitica dell'*episteme*, che riporterebbe subito il regno di un soggetto legislatore (pp. 249-250). Al limite, se una società fosse da ogni punto di vista sottoposta ad una mutazione globale, ci si troverebbe nell'ipotesi immaginata, secondo Karl Mannheim, da Hume e altri, ipotesi della completa sostituzione di una generazione da parte di un'altra. Ora, si è visto come la sostituzione *continua* delle generazioni contribuisce a preservare la continuità del tessuto storico.

l'archeologia mette in opera. Per una storia delle idee riferita alle entità durature della storia generale, la nozione di regola di trasformazione rinvia ad un dispositivo discorsivo caratterizzato non solo dalla sua coerenza strutturale, ma da potenzialità non sfruttate che un nuovo avvenimento di pensiero deve portare alla luce, a prezzo della riorganizzazione dell'intero dispositivo; così inteso, il passaggio da una *episteme* all'altra si lascia avvicinare alla dialettica di innovazione e di sedimentazione con la quale abbiamo caratterizzato più volte la tradizionalità, la discontinuità corrisponderebbe al momento dell'innovazione, mentre la continuità a quello della sedimentazione. Fuori da questa dialettica, il concetto di trasformazione, interamente pensato in termini di *rottura*, rischia di ricondurre alla concezione eleatica del tempo che, in Zenone, approda a comporre il tempo di *minima* indivisibili [29]. Bisogna dire che *L'Archeologia del sapere* assume questo rischio come scelta di metodo.

Per ciò che riguarda l'altra branca dell'antinomia, niente obbliga a legare la sorte del punto di vista continuista della memoria alle pretese di una coscienza costituente [30]. In tutto rigore, l'argomentazione vale solo per i pensieri del Medesimo, di cui abbiamo già fatto il processo [31]. Mi sembra perfettamente ammissibile invocare una « cronologia continua della ragione », cioè « il modello generale di una coscienza che acquisisce, progredisce e si ricorda » (p. 16) senza per questo eludere il decentramento del soggetto pensante operato da Marx, Freud e Nietzsche. Niente esige che la storia divenga « per la sovranità della coscienza un riparo privilegiato » (p. 23), un espediente ideologico destinato a « restituire all'uomo tutto ciò che da un secolo continua a sfuggirgli » (p. 24). Al contrario, la nozione di una memoria storica in preda al travaglio della storia mi sembra esiga il medesimo decentramento invoca-

29 Su questo punto, cfr. V. Goldschmidt, *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*, cit., p. 14.

30 Fino alla mutazione in corso, secondo M. Foucault, la storia è stata retta da un medesimo fine: « Ricostituire, a partire da ciò che dicono i documenti—e talvolta a mezza voce—il passato da cui provengono e che si è già dissolto; il documento era sempre considerato come il linguaggio di una voce ora ridotta al silenzio— la sua traccia fragile ma fortunatamente decifrabile » (p. 14). Cade allora la formula nella quale si annuncia l'intenzione di grande portata dell'*Archeologia*: « Il documento non è il felice strumento di una storia che sarebbe in se stessa e di pieno diritto *memoria*; la storia, è un certo modo per una società di conferire statuto ed elaborazione ad una massa documentaria dalla quale non si separa » (p. 14).

31 Vedi sopra, seconda sezione, cap. III, par. 1.

to da Michel Foucault. Anzi, « il tema di una storia viva, continua e aperta » (p. 23) mi sembra il solo in grado di aggiungere una azione politica vigorosa alla memorizzazione delle potenzialità soffocate o rimosse del passato. In una parola si tratta di legittimare la presunzione di continuità della storia, la nozione di coscienza esposta agli effetti della storia, che vogliamo ora esplicitare per se stessa, offre una alternativa valida a quella di coscienza sovrana, trasparente a se stessa, padrona del senso.

Esplicitare la nozione di ricettività nei confronti degli effetti della storia, vuol dire fondamentalmente spiegarsi circa la nozione di *tradizione* alla quale la si identifica troppo sbrigativamente. Invece di parlare in modo indiscriminato del*la* tradizione, bisogna piuttosto distinguere diversi problemi che porrei sotto tre diversi titoli: la *tradizionalità*, le *tradizioni*, la *tradizione*. Solo il terzo si presta alla polemica aperta contro Gadamer da parte di Habermas in nome della critica dell'ideologia.

Il termine di *tradizionalità* ci è già familiare[32]: designa uno stile di connessione della successione storica, o, per usare la terminologia di Koselleck, un tratto della « temporalizzazione della storia ». È un trascendentale del pensiero della storia allo stesso titolo della nozione di orizzonte di attesa e di spazio di esperienza. E come l'orizzonte di attesa e lo spazio di esperienza formano una coppia contrastata, così la tradizionalità dipende da una dialettica subordinata, interna allo spazio di esperienza stesso. Questa dialettica seconda procede dalla tensione, all'interno di quella che chiamiamo l'esperienza, tra l'efficienza del passato, che noi soffriamo, e la ricezione del passato che noi operiamo. Il termine di 'trans-missione' (che traduce il tedesco *Ueberlieferung*) esprime bene questa dialettica interna all'esperienza. Lo stile temporale che designa è quello del tempo *traversato* (espressione che abbiamo già incontrato nell'opera di Proust)[33]. Se c'è un tema di *Verità e Metodo* che risponde a questa significazione primordiale della tradizione trasmessa, è quello di distanza temporale (*Abstand*)[34]. Quest'ultima non è soltanto un intervallo di separazione, bensì un processo di mediazione, scandito,

32 *Tempo e Racconto*, t. II, cap. I.

33 *Ibid.*, t. II, p. 247.

34 *Verità e Metodo*, « Il significato ermeneutico della distanza temporale » [275-283] (340-350). « Quando noi, dalla distanza storica che caratterizza e determina nel suo insieme la nostra situazione ermeneutica, ci sforziamo di capire una determinata manifestazione storica, siamo già sempre sottoposti agli effetti (*Wirkungen*) della storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*) » [284] (351).

come diremo più avanti, dalla catena delle interpretazioni e delle reinterpretazioni delle eredità del passato. Dal punto di vista formale che è ancora il nostro, la nozione di distanza attraversata si oppone e a quella del passato considerato come semplicemente trascorso, abolito, esaudito, e a quella di contemporaneità integrale che fu l'ideale ermeneutico della filosofia romantica. Distanza insuperabile o distanza annullata, sembra che questo sia il dilemma. La tradizionalità designa piuttosto la dialettica tra il distanziamento e il venir meno della distanza, e fa del tempo, secondo la parola di Gadamer, « il fondamento portante dell'accadere (*Geschehen*) nel quale il presente ha le sue radici » [281] (347).

Per pensare questo rapporto dialettico, la fenomenologia offre l'aiuto di due nozioni ben note e complementari, quella di *situazione* e quella di *orizzonte*: noi ci troviamo in una situazione; da questo punto di vista ogni prospettiva apre su un orizzonte vasto ma limitato. Ma, se la situazione ci limita, l'orizzonte si offre per essere superato senza mai essere incluso [35]. Parlare di un orizzonte in movimento, vuol dire concepire un unico orizzonte costituito, per ogni coscienza storica, attraverso i mondi insoliti senza rapporto con il nostro nei quali noi ci collochiamo volta a volta [36]. Questa idea di un unico orizzonte non ci riporta affatto a Hegel. Essa mira soltanto a scartare l'idea nicciana di uno iato tra orizzonti cangianti dove bisognerebbe ogni volta ricollocarsi. Tra il sapere assoluto che abolisce gli orizzonti e l'idea di una moltitudine di orizzonti incommensurabili, bisogna far posto all'idea di una *fusione tra orizzonti*, che continuamente si produce ogni volta che, mettendo alla prova i nostri pregiudizi, ci impegnamo a conquistare un orizzonte storico e ci imponiamo il compito di reprimere l'assimilazione sbrigativa del passato alle nostre attese di senso.

35 « L'orizzonte è invece qualcosa entro cui noi ci muoviamo e che si muove con noi. Per chi si muove, gli orizzonti si spostano. Allo stesso modo, anche l'orizzonte del passato, di cui ogni vita umana vive e che è presente nella forma dei dati storici trasmessi, è sempre in movimento. Non è la coscienza storica a mettere in moto l'orizzonte; in essa, semplicemente, questo movimento diventa consapevole [288] (355). Poco importa che Gadamer applichi alla dialettica tra passato e presente il termine di orizzonte, mentre Koselleck riservi questo termine per l'attesa. Si potrebbe dire che Gadamer descrive con questo vocabolo una tensione costitutiva dello spazio di esperienza. Può farlo nella misura in cui l'attesa stessa è una componente di ciò che qui chiamiamo l'orizzonte del presente.

36 « Questi mondi, insieme al nostro, costituiscono l'unico, grande, intimamente mobile orizzonte che, andando al di là dei limiti del presente, abbraccia la profondità storica della nostra autocoscienza » [288] (355).

Questa nozione di fusione tra orizzonti conduce al tema che è finalmente la posta in gioco di questa ermeneutica della coscienza storica, e cioè la *tensione* tra l'orizzonte del passato e quello del presente [37]. Il problema del rapporto tra passato e presente si trova così collocato in una nuova luce: il passato ci è rivelato grazie alla proiezione di un orizzonte storico ad un tempo staccato dall'orizzonte del presente e ripreso, riassunto in lui. L'idea di un orizzonte temporale ad un tempo progettato e messo da parte, distinto e incluso, dialettizza in modo compiuto l'idea di tradizionalità. Ciò che resta di unilaterale nell'idea di un essere-segnati-dal-passato è al tempo stesso superato: è *progettando* un orizzonte storico che proviamo, nella tensione con l'orizzonte del presente, l'efficacia del passato, di cui il nostro essere-segnati è il correlato. La storia degli effetti, si potrebbe dire, è ciò che si fa senza di noi. La fusione degli orizzonti è ciò a cui noi ci sforziamo. Qui, lavoro della storia e lavoro dello storico si aiutano vicendevolmente.

A questo primo titolo, la tradizione, formalmente concepita come tradizionalità, costituisce già un fenomeno di grande portata. Essa significa che la distanza temporale che ci separa dal passato non è un intervallo morto, bensì una *trasmissione generatrice di senso*. Prima d'essere deposito inerte, la tradizione è una operazione che si comprende solo dialetticamente nello scambio tra il passato interpretato e il presente interpretante.

Dicendo questo, abbiamo già superato la soglia dal primo al secondo senso del termine 'tradizione', cioè dal concetto formale di tradizionalità al concetto materiale di contenuto tradizionale. Per tradizione noi intendiamo ormai le *tradizioni*. Il passaggio da una accezione all'altra è contenuto nel ricorso alle nozioni di *senso* e di *interpretazione* nella considerazione che ha appena chiuso la nostra analisi della tradizionalità. Dare delle tradizioni una valutazione positiva non vuol dire ancora fare della tradizione un criterio ermeneutico della verità. Per dare alle nozioni di senso e di interpretazione tutta la loro forza, bisogna mettere

[37] Di nuovo qui, l'ermeneutica dei testi è una buona guida: « Ogni incontro con il dato storico, che si compia con una esplicita coscienza storiografica, sperimenta in sè la tensione fra testo da interpretare e presente dell'interprete. Il compito dell'ermeneutica consiste nel non lasciare che questa tensione venga coperta e obliata in un malaccorto atto di livellamento dei due momenti ma venga invece consapevolmente esplicitato. Per questo, l'atto ermeneutico implica necessariamente la delineazione di un orizzonte storiografico che si distingue dall'orizzonte del presente » [290] (357).

provvisoriamente in parentesi il problema della verità. La nozione di tradizione, presa nel senso delle tradizioni, significa che noi non siamo mai in posizione assoluta di innovatori, ma sempre e in primo luogo nella situazione relativa di coloro che ereditano. Questa condizione deriva essenzialmente dalla struttura *linguistica* della comunicazione in generale e della trasmissione dei contenuti passati in particolare. Ora, il linguaggio è la grande istituzione—istituzione delle istituzioni—che ha preceduto da sempre ciascuno di noi. E per linguaggio bisogna intendere qui, non solo il sistema della lingua in ogni lingua naturale, ma le cose già dette, intese e ricevute. Per tradizione intendiamo, di conseguenza, *le cose già dette*, in quanto ci sono trasmesse lungo catene di interpretazione e di reinterpretazione.

Questo ricorso alla struttura linguistica della tradizione-trasmissione non è affatto estrinseco rispetto all'intenzione di *Tempo e Racconto*: anzitutto, sappiamo fin dall'inizio della nostra ricerca che la funzione simbolica non è estranea all'ambito dell'agire e del patire. Ecco perché la prima relazione mimetica portata dal racconto ha potuto essere definita grazie alla referenza a questo carattere primordiale dell'azione di essere simbolicamente mediata. Inoltre, la seconda relazione mimetica dal racconto all'azione, identificata con l'operazione strutturante della costruzione dell'intrigo, ci ha insegnato a trattare l'azione imitata come un testo. Ora, senza trascurare affatto la tradizione orale, l'effettività del passato storico coincide per una larga parte con quella dei *testi* del passato. Infine, l'equivalenza parziale tra una ermeneutica dei testi e una ermeneutica del passato storico trova un sostegno nel fatto che la storiografia, in quanto conoscenza per tracce, dipende largamente dai testi che conferiscono al passato uno statuto documentale. È così che la comprensione dei testi ereditata dal passato può essere costituita, con le riserve del caso, come esperienza testimone nei confronti di ogni altra relazione col passato. L'aspetto letterario di queste eredità, avrebbe detto Eugen Fink, equivale al taglio di una 'finestra'[38] aperta sul vasto paesaggio del passato in quanto tale.

Questa parziale identificazione tra la coscienza esposta agli effetti della storia e la ricezione dei testi del passato trasmessi fino a noi ha permesso a Gadamer di passare dal tema heideggeriano della comprensione della storicità, così come l'abbiamo esposto nella prima sezione di

[38] « Représentation et image », par. 34, in Eugen Fink, *Studien zur Phaenomenologie (1930-1939)*, Nijhoff, La Haye 1966.

questo volume, al problema inverso della storicità della comprensione stessa [39]. A tale proposito, la lettura di cui abbiamo fatto in precedenza la teoria è la *ricezione* che risponde e corrisponde all'essere-segnati-dal-passato, nella sua dimensione linguistica e testuale.

Il carattere dialettico—interno ancora una volta alla nozione di spazio d'esperienza—del nostro secondo concetto di tradizione non può essere ignorato: reduplica la dialettica formale della distanza temporale fatta di tensione tra allontanamento e distanziamento. Dal momento in cui si intende per tradizione le *cose dette* nel passato e trasmesse fino a noi mediante una catena di interpretazioni e di reinterpretazioni, occorre aggiungere una dialettica materiale dei contenuti alla dialettica formale della distanza temporale; il passato ci interroga e ci mette in questione prima che siamo noi a interrogarlo e a metterlo in questione. In questa lotta per *il riconoscimento del senso*, il testo e il lettore sono ciascuno, volta a volta, resi familiari e no. Questa seconda dialettica dipende dalla logica della domanda e della risposta, invocata successivamente da Collingwood e da Gadamer [40]. Il passato ci interroga nella misura in cui noi l'interroghiamo. Ci risponde nella misura in cui noi gli rispondiamo. Questa dialettica trova un appoggio concreto nella teoria della lettura che in precedenza abbiamo elaborato.

Arriviamo infine al terzo senso del termine 'tradizione' di cui abbiamo deliberatamente rinviato l'esame: è quello che ha dato luogo al confronto tra l'ermeneutica detta delle tradizioni e la critica delle ideologie. Deriva da uno slittamento dalla considerazione delle tradizioni all'apologia del*la* tradizione.

Due osservazioni prima di impegnarci in questo confronto.

Notiamo, anzitutto che lo slittamento dal problema *delle* tradizioni a quello del*la* tradizione non è del tutto indebito. C'è una problematica che merita d'essere collocata sotto il titolo della tradizione. Perché? Perché la questione del senso, posta da qualsiasi contenuto trasmesso, non può essere separata da quella della verità se non per astrazione. Qualsiasi *proposizione di senso* è al tempo stesso una *pretesa nei confronti della verità*. Quel che noi riceviamo dal passato sono in effetti credenze, persuasioni, convinzioni, cioè modi di « *tener-per-vero* », secondo il genio del termine tedesco *Für-wahr-halten*, che significa credenza. È, a mio avviso, questo nesso tra il regime linguistico delle tradizioni e la

39 H.-G. Gadamer, *op. cit.*, [250] (312).

40 H.-G. Gadamer, « La logica di domanda e di risposta », *op. cit.*, [351-360] (427-437).

pretesa veritativa legata all'ordine del senso che conferisce una certa plausibilità alla triplice difesa in favore del pregiudizio, dell'autorità e infine della tradizione, difesa con la quale Gadamer introduce, con uno spirito volontariamente polemico, la sua problematica principale della coscienza esposta agli effetti della storia [41]. È in effetti, in rapporto alla pretesa veritativa avanzata dalle tradizioni, pretesa inclusa nel tener-per-vero propria di ogni proposizione di senso, che queste tre nozioni controverse devono essere comprese: nel vocabolario di Gadamer, questa pretesa veritativa, in quanto non procede da noi, ma ci raggiunge come una voce che viene dal passato, si enuncia come auto-presentazione delle « cose stesse » [42]. Il pre-giudizio è così una struttura della pre-comprensione fuori dalla quale la « cosa stessa » non può farsi valere; è a questo titolo che la riabilitazione del pregiudizio urta frontalmente il pregiudizio contro il pregiudizio dell'*Aufklärung*. Quanto all'autorità, essa significa a titolo primario l'accrescimento (*auctoritas* viene da *augere*) il sovrappiù che la pretesa veritativa aggiunge al semplice senso, nella sospensione del tenere-per-vero; essa ha per corrispettivo, sul versante della ricezione, non già l'obbedienza cieca, bensì il riconoscimento di una superiorità. La tradizione, infine, riceve uno statuto vicino a quello che Hegel conferiva ai costumi—alla *Sittlichkeit*—: noi siamo portati da essa, prima che ci troviamo in posizione di giudicarla, o magari di condannarla; essa « preserva » (*bewahrt*) la possibilità di intendere le voci spente del passato [43].

Seconda notazione previa: il primo partner della discussione non è la *Critica*, nel senso ereditato da Kant, attraverso Horkheimer e Ador-

41 H.-G. Gadamer, *op. cit.*, [250ss] (312).

42 Seguendo Heidegger, Gadamer scrive: « Chi cerca di comprendere, è esposto agli errori derivati da pre-supposizioni che non trovano conferma nell'oggetto. Compito permanente della comprensione è l'elaborazione e l'articolazione dei progetti corretti, adeguati, i quali come progetti sono anticipazioni che possono convalidarsi solo in rapporto all'oggetto. L'unica obiettività qui è la conferma che una pre-supposizione può ricevere attraverso l'elaborazione » [252] (314). La ricerca di una *omologia* nello stesso conflitto delle interpretazioni sta ad attestarlo: « Il fine di ogni intesa (*Verständigung*) e di ogni comprensione sia l'intendersi (*Einverständnis*) sulla cosa » [276] (342). L'anticipazione di senso che governa la comprensione dei testi non è anzitutto privata, ma comune.

43 Ciò che riempie la nostra coscienza storica è sempre una molteplicità di voci, nelle quali risuona il passato. Solo nella molteplicità di tali voci il passato c'è: questo costituisce l'essenza della tradizione di cui siamo e vogliamo divenire partecipi. La ricerca storica moderna non è, dal canto suo, solo ricerca, ma mediazione di tradizione » [268] (333).

no, ma quello che Gadamer chiama *metodologismo*. Con questo termine, Gadamer intende non tanto il concetto « metodico » di *ricerca*, quanto piuttosto la pretesa di una coscienza giudicante, eretta in tribunale della storia e a sua volta indenne da qualsiasi pregiudizio. Questa coscienza giudicante è, al fondo, parente della coscienza costituente, padrona del senso, che Foucault denuncia e da cui noi ci siamo dissociati precedentemente. La critica del metodologismo non ha altra ambizione che quella di ricordare alla coscienza giudicante che la tradizione ci riconduce alle cose già dette e alla loro pretesa veritativa prima che noi sottoponiamo la verità alla ricerca. La presa di distanza, la libertà nei confronti dei contenuti trasmessi, non possono essere il primo atteggiamento. Grazie alla tradizione noi ci troviamo già situati nell'ordine del senso e quindi anche della verità possibile. La critica del metodologismo non fa che sottolineare l'accento essenzialmente anti-soggettivista della nozione di storia degli effetti [44]. Detto questo, la *ricerca* è il partner obbligato della tradizione, nella misura in cui la tradizione offre solo una pretesa veritativa: « Alla base di ogni ermeneutica storica, dice Gadamer, deve esserci la soluzione dell'opposizione astratta fra tradizione e storiografia, fra storia e sapere nella storia » [267] (331). Ora, con l'idea di ricerca, si afferma un momento critico, certamente secondo, ma insuperabile che io chiamo rapporto di *distanziamento*, e che designa fin da ora lo spazio vuoto per la critica delle ideologie di cui si parlerà tra un istante. Sono essenzialmente le vicissitudini della tradizione—o per meglio dire, delle tradizioni rivali alle quali noi apparteniamo in una società e in una cultura pluralista—le loro crisi interne, le loro interruzioni, le loro reinterpretazioni drammatiche, i loro scismi, che introducono, nella stessa tradizione, in quanto istanza veritativa, una « polarità di familiarità ed estraneità; ed è su di essa che si fonda il compito dell'ermeneutica » [279] (345) [45]. Ora, in che modo l'ermeneutica assolverà tale compito, se non si serve dell'obiettività storiografica come

[44] « In ogni modo, la comprensione così come si verifica nelle scienze dello spirito ha in comune con il sopravvivere delle tradizioni almeno una cosa, e cioè il fatto di vedere il passato tramandato come qualcosa che le parla, che la interpella » [266] (331).

[45] « La posizione tra familiarità ed estraneità, che il contenuto della trasmissione storica ha per noi, è il medio tra l'oggettività del dato storiografico e l'appartenenza a una tradizione. Questa medietà (*Zwischen*) è l'autentico luogo dell'ermeneutica » [279] (345). Confrontare con l'idea di Hayden White per il quale la storia è tanto un familiarizzarsi con ciò che non è familiare, quanto una presa di distanza rispetto a ciò che ci è familiare.

di un setaccio nei confronti delle tradizioni morte o di ciò che noi consideriamo come deviazioni rispetto alle tradizioni nelle quali noi ci riconosciamo [46]? È proprio questo passaggio attraverso l'obiettivazione che distingue l'ermeneutica post-heideggeriana dall'ermeneutica romantica, dove « la comprensione era intesa come riproduzione di originario atto produttivo » [280] (345). Il problema non è quello di comprendere meglio; « è sufficiente dire che, *quando in generale si comprende*, si comprende *diversamente* » [280] (346). Da quando l'ermeneutica si allontana dalla sua origine romantica, si mette nell'obbligo di integrare il meglio della posizione che pure rifiuta. Per fare questo, deve distinguere l'onesta metodologia dello storico di mestiere dal distanziamento alienante (*Verfremdung*) che farebbe della critica un gesto filosofico più fondamentale rispetto all'umile riconoscimento del « processo (*Geschehen*) dove il presente ha le sue radici ». L'ermeneutica può rigettare il metodologismo, come posizione filosofica che si ignora in quanto filosofica: essa deve integrare la « metodica ». Anzi, è l'ermeneutica che domanda, sul piano epistemologico, « un estremo affinamento della consapevolezza metodologica della scienza » [282] (348). Infatti come l'interprete si lascerebbe interpellare dalle « cose stesse », se non usasse, almeno secondo un modo negativo, del « filtro » rappresentato dalla distanza temporale? Non bisogna dimenticare che è il fatto del fraintendimento che ha dato origine all'ermeneutica; la questione propriamente critica della « distinzione tra pregiudizi *veri*, alla luce dei quali *comprendiamo*, e pregiudizi *falsi*, che conducono al *fraintendimento* » [282] (349) diviene in tal modo un problema interno all'ermeneutica stessa; Gadamer lo riconosce molto volentieri: « La coscienza ermeneutica esperta sarà dunque quella che include in sé una coscienza storica » [282] (349).

Fatte queste due osservazioni, possiamo finalmente riprendere il dibattito tra critica delle ideologie e ermeneutica della tradizione, con l'unico obbiettivo di cogliere meglio la nozione di efficacia della storia, e il

[46] Il tarlo della critica era contenuto nel testo famoso di Heidegger sulla comprensione, da cui ha preso le mosse la riflessione ermeneutica di Gadamer: « In esso [circolo della comprensione] si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema » (*Essere e Tempo* [153] (250)). Heidegger non dice come, in concreto, l'interprete apprende a discernere una anticipazione di senso « dalle cose stesse » dalle idee fantasiose e dalle concezioni popolari.

suo correlato, cioè il nostro essere-segnati-da questa efficacia[47].

C'è materia di dibattito nella misura in cui, passare dalle tradizioni alla tradizione vuol dire, essenzialmente, introdurre una questione di *legittimità*: la nozione di autorità, legata in questo contesto a quella di tradizione, non può non porsi come una istanza legittimante: è tale nozione che trasforma il pregiudizio gadameriano in favore del pregiudizio, in posizione di diritto. Ora, quale legittimità può derivare da ciò che sembra essere soltanto una condizione empirica, vale a dire la finitudine ineluttabile di ogni comprensione? Come una necessità—*müssen*—si convertirebbe in un diritto—*sollen*? Sembra che l'ermeneutica della tradizione non possa sottrarsi a questa messa in questione alla quale la chiama la sua stessa nozione di pregiudizio; come è indicato dal termine stesso, il pregiudizio si colloca entro l'orbita del giudizio; si fa così difensore davanti al tribunale della ragione; e davanti a questo tribunale non c'è altra risorsa che quella di sottomettersi alla legge che è quella della argomentazione migliore; non sarebbe quindi possibile erigersi in autorità propria senza comportarsi da accusato che ricusa il suo giudice, dunque senza diventare il proprio tribunale.

Si vuol forse dire che l'ermeneutica della tradizione è qui senza possibilità di replica? Non lo penso. Chiediamoci soltanto di quali armi disponga la ragione in questo confronto che la oppone alla autorità della tradizione.

Sono anzitutto le armi di una critica delle ideologie; tale critica comincia col ricollocare il *linguaggio*, sul quale l'ermeneutica sembra volersi rinchiudere, entro una costellazione più vasta, che comporta anche il *lavoro* e la *dominazione*; alla luce della critica materialista che ne segue, la pratica del linguaggio si rivela essere la sede delle distorsioni sistematiche che resistono all'azione correttiva che una filologia generaliz-

47 Non intendo attenuare il conflitto tra ermeneutica delle tradizioni e critica delle ideologie; la loro « ambizione di universalità », per riprendere il tema di una controversia tra Gadamer e Habermas, consegnata nel volume *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Suhrkamp, Francoforte 1971; tr. it. Queriniana, Brescia 1979), procede da due « luoghi diversi », la reinterpretazione dei testi ricevuti dalla tradizione, per Gadamer, e la critica delle forme sistematicamente alterate della comunicazione, per Habermas. Ecco perché, non è possibile semplicemente sovrapporre quello che Gadamer chiama pre-giudizio, che è un pre-giudizio favorevole, e quello che Habermas chiama ideologia, che è una distorsione sistematica della capacità comunicativa. Si può solo far vedere come, parlando da due luoghi diversi, ciascuno deve integrare un segmento dell'argomentazione dell'altro. È quello che ho cercato di dimostrare in « Herméneutique et critique des idéologies » (*op. cit.*).

zata—è ciò che sembra caratterizzare l'ermeneutica in ultima istanza—applica al semplice fraintendimento che inerisce all'uso del linguaggio, una volta separato arbitrariamente dalla sua condizione sociale di esercizio. È così che una *presunzione* di ideologia grava su qualsiasi *pretesa* veritativa.

Ma una tale critica, se non vuole autodistruggersi per autoreferenza ai proprio enunciati, deve limitarsi. Lo fa rapportando a degli *interessi* distinti la somma di tutti gli enunciati possibili; è ad un interesse per il controllo strumentale che rinviano le scienze empiriche e i loro sviluppi tecnologici, quindi l'ambito del lavoro; è ad un interesse per la comunicazione che corrispondono le scienze ermeneutiche, quindi la tradizione del linguaggio; è infine ad un interesse per l'emancipazione che rinviano le scienze sociali critiche, di cui la critica delle ideologie è, con la psicanalisi e secondo il suo modello, l'espressione più compiuta. L'ermeneutica deve quindi rinunciare alla sua pretesa universalista per conservare una sua legittimità regionale. Per converso, l'unione della critica delle ideologie con un interesse per l'emancipazione solleva una nuova pretesa di universalità. L'emancipazione vale per tutti e per sempre. Ora che cosa legittima questa nuova pretesa? Il problema è ineluttabile: se si prende sul serio l'idea di distorsioni sistematiche del linguaggio legate agli effetti dissimulati della dominazione, si pone il problema di sapere davanti a quale tribunale non ideologico potrà comparire la comunicazione così pervertita. Questo tribunale non può essere che quello dell'autoposizione di un trascendentale astorico, il cui schema, nel senso kantiano del termine, sarebbe la rappresentazione di una comunicazione senza ostacoli e senza limiti, quindi di una situazione di parola caratterizzata da un consenso frutto dello stesso processo dell'argomentazione.

Ora, a quali condizioni si lascia pensare una tale situazione di parola [48]? Bisognerebbe che la critica *da parte della* ragione potesse sfuggire ad una critica più radicale ancora *della* ragione stessa. La critica, in effetti, è a sua volta portata da una tradizione storica, cioè quella dell'*Aufklärung*, di cui abbiamo già colto alcune illusioni e di cui la critica aspra condotta da Horkheimer e Adorno ha smascherato la violenza propria, risultante dalla conversione strumentale della ragione moderna.

[48] Per tutto ciò che concerne il dibattito interno alla teoria critica, dichiaro il mio debito nei confronti dell'opera inedita di J.-M. Ferry, *Ethique de la communication et théorie de la démocratie chez Habermas*, 1984.

Viene così scatenata una sorta di corsa al superamento e al superamento del superamento: dopo essersi perduta in una « dialettica negativa » che sa riconoscere perfettamente il male, come in Horkheimer e Adorno, la critica della critica proietta il « principio-speranza » in una utopia senza presa storica, come in E. Bloch. Resta allora la soluzione che consiste nel fondare il trascendentale della situazione ideale di parola in una versione, rinnovata da Kant e Fichte, della *Selbstreflexion*, sede di ogni diritto e di ogni validità. Ma, se non vogliamo ritornare ad un principio di verità radicalmente monologico, come nella deduzione trascendentale kantiana, bisogna poter porre l'identità originaria del principio riflessivo con un principio eminentemente dialogico come in Fichte; altrimenti la *Selbstreflexion* non sarebbe in grado di fondare l'utopia di una comunicazione senza ostacoli e senza limiti. Questo è possibile solo se il principio di verità viene articolato sul pensiero della storia, così come lo esponiamo in questo capitolo, e che mette in rapporto un orizzonte determinato di attesa e uno spazio specifico di esperienza.

È su questo cammino di ritorno dalla questione del fondamento a quella dell'efficacia storica che l'ermeneutica della tradizione si fa nuovamente intendere. Per sfuggire alla fuga senza fine di una verità perfettamente astorica, bisogna tentare di discernere i segni nelle anticipazioni dell'intesa, operante in ogni comunicazione riuscita, in ogni comunicazione nella quale facciamo l'*esperienza* di una certa reciprocità d'intenzione e di riconoscimento d'intenzione. In altri termini, occorre che la trascendenza dell'idea di verità, in quanto è immediatamente una idea dialogica, sia colta come già operante nella pratica della comunicazione. Così nuovamente investita nell'orizzonte d'attesa, l'idea dialogica non può non ricongiungersi alle anticipazioni sepolte nella stessa tradizione. Preso come tale, il trascendentale puro assume in modo del tutto legittimo lo statuto negativo di una *idea-limite* nei riguardi sia delle nostre attese determinate che delle nostre tradizioni ipostatizzate. Ma, se non vuol restare estranea all'efficacia della storia, questa idea-limite deve farsi *idea-direttrice*, che orienta la dialettica concreta tra orizzonte di attesa e spazio di esperienza.

La posizione volta a volta negativa e positiva dell'*idea* si esercita sia nei confronti dell'orizzonte di attesa che dello spazio di esperienza. O piuttosto, si esercita nei confronti dell'orizzonte di attesa solo nella misura in cui si esercita altresì nei riguardi dello spazio di esperienza. È questo il momento ermeneutico della critica.

Si potrebbe, per conseguenza, scandire così il cammino percorso

dalla nozione di tradizione: 1) la *tradizionalità* designa uno stile formale di connessione che assicura la continuità della ricezione del passato; a tale titolo, designa la reciprocità tra l'efficacia della storia e il nostro essere-segnati-dal-passato; 2) le *tradizioni* consistono nei contenuti trasmessi in quanto portatori di senso; esse collocano tutte le eredità ricevute nell'ordine del simbolico e, virtualmente, in una dimensione linguistica e testuale; a questo titolo le tradizioni sono delle *proposizioni di senso*; 3) la *tradizione*, in quanto istanza di legittimità, designa la *pretesa veritativa* (il tener-per-vero) offerta all'argomentazione entro lo spazio pubblico della discussione. Di fronte alla critica che si autodivora, la pretesa veritativa dei contenuti di tradizioni merita d'essere considerata come una *presunzione di verità*, fino a quando una ragione più forte, cioè una migliore argomentazione, non si sarà fatta valere. Per presunzione veritativa, intendo il credere, la ricezione fiduciosa con la quale noi rispondiamo, in un primo movimento che precede qualsiasi critica, a qualsiasi proposizione di senso, a qualsiasi pretesa veritativa, per la ragione che noi non siamo mai all'inizio del processo di verità e che noi *apparteniamo* [49], prima di qualsiasi gesto critico, ad un regno della verità presunta. Con questa nozione di presunzione di verità, un ponte viene gettato sopra l'abisso che separava all'inizio di tale dibattito l'*ineluttabile* finitudine di ogni comprensione e l'assoluta *validità* dell'idea di verità comunicativa. Se una transizione è possibile tra la necessità e il diritto, è la nozione di presunzione veritativa che la assicura: in essa l'inevitabile e il valido si uniscono asintoticamente.

Due gruppi di conclusioni devono essere ricavati da questa meditazione sulla condizione di un essere-segnato-dal-passato.

Bisogna, anzitutto, richiamare fortemente che questa condizione si accompagna con la prospettiva di un orizzonte di attesa. A tale proposito, una ermeneutica della storia dell'efficacia illumina soltanto la dialettica interna allo spazio di esperienza, facendo astrazione degli scambi tra le due grandi modalità del pensiero della storia. La restituzione di questa dialettica avvolgente, non è senza conseguenze per il senso della nostra relazione al passato; da una parte il contraccolpo delle nostre

[49] Questo conflitto di grande portata, che occupa la seconda parte di *Verità e Metodo*, è il medesimo che è stato condotto, nella prima parte, contro la pretesa del giudizio estetico a erigersi in tribunale dell'esperienza estetica ed è il medesimo che è stato condotto nella terza parte contro una analoga riduzione del linguaggio ad una semplice funzione strumentale nella quale sarebbe occultata la potenza della parola ad elevare al verbo la ricchezza dell'esperienza integrale.

attese relative all'avvenire sulla reinterpretazione del passato può avere come effetto principale quello di aprire nel passato ritenuto trascorso delle possibilità dimenticate, delle potenzialità abortite, dei tentativi repressi (una delle funzioni della storia a questo proposito è quella di ricondurre a questi momenti del passato in cui l'avvenire non era ancora deciso, quando il passato era a sua volta uno spazio di esperienza aperto su un orizzonte di attesa); d'altra parte, il potenziale di senso così liberato dalla ganga delle tradizioni può contribuire a dare carne e sangue a quelle tra le nostre attese che hanno la capacità di determinare nel senso di una storia da fare l'idea regolatrice, ma vuota, di una comunicazione senza ostacoli né limiti. È grazie a questo gioco dell'attesa e della memoria che l'utopia di una umanità riconciliata può investirsi in una storia *effettiva*.

Bisogna poi riaffermare la preminenza della nozione di efficacia della storia e del suo correlato, il nostro essere-segnati-dal-passato, rispetto alla costellazione di significati che gravitano attorno al termine di tradizione. Non ritorno sull'importanza delle distinzioni introdotte tra la tradizionalità, compresa come stile formale di trasmissione delle eredità ricevute, le tradizioni, in quanto contenuti dotati di senso, e infine la tradizione, in quanto legittimazione della pretesa veritativa avanzata da qualsiasi eredità portatrice di senso. Vorrei piuttosto mostrare in che modo tale preminenza del tema dell'efficacia del passato rispetto a quello della tradizione consente a quest'ultimo di entrare in relazione con le diverse nozioni relative al passato che sono state messe alla prova nel corso dei capitoli precedenti.

Ripercorrendo la serie delle analisi fin qui condotte, è anzitutto la problematica del faccia-a-faccia (*Gegenüber*) del nostro terzo capitolo che prende una nuova colorazione. Da un lato, la dialettica del Medesimo, dell'Altro e dell'Analogo riceve un significato ermeneutico nuovo; d'essere sottoposta al pensiero dell'efficacia del passato. Presa isolatamente, questa dialettica rischia di risvegliare a ciascuna delle sue stazioni un sogno di potenza esercitato dal soggetto del conoscere; che si tratti di rieffettuazione dei pensieri passati, di differenza in rapporto alle invarianti poste dalla ricerca storica, di metaforizzazione del campo storico prima della costruzione dell'intrigo, si percepisce ogni volta in filigrana il tentativo da parte di una coscienza costituente per dominare il rapporto tra il passato conosciuto e il passato avvenuto. È precisamente a questo desiderio di dominio—sia pure dialettizzato nel modo che si è detto—che il passato così come è stato continua a sfuggire. L'approccio

ermeneutico, invece, comincia col riconoscere questa esteriorità del passato in rapporto a qualsiasi tentativo centrato su una coscienza costituente, che sia riconosciuta, nascosta o misconosciuta. Tale approccio fa inclinare l'intera problematica dalla sfera del *conoscere* a quella dell'*essere-segnato*, vale a dire del *non-fare*.

Per contro, l'idea di *debito* nei confronti del passato, che ci è sembrata reggere la dialettica del Medesimo, dell'Altro, dell'Analogo, apporta un arricchimento considerevole a quella di tradizione; l'idea di eredità, che è una delle espressioni più appropriate dell'efficacia del passato, può essere interpretata come la fusione delle idee di debito e di tradizione. Non coglie la dialettica del Medesimo, (dell'Altro e dell'Analogo chi non sviluppa il germe di dialettizzazione contenuto nell'idea di trasmissione mediatizzante, che è il cuore dell'idea di tradizione. Questo germe si espande quando si sottopone l'idea di tradizione alla triplice griglia della rieffettuazione, della differenziazione e della metaforizzazione. Ne danno testimonianza le dialettiche disperse del vicino e del lontano, del familiare e dell'estraneo, della distanza temporale e della fusione senza confusione tra gli orizzonti del passato e del presente. Finalmente, questa inclusione della dialettica del Medesimo, dell'Altro e dell'Analogo nell'ermeneutica della storia è ciò che preserva la nozione di tradizione dal lasciarsi nuovamente catturare dalle seduzioni del romanticismo.

Risalendo indietro nella catena delle nostre analisi, è alla nozione di *traccia*, con la quale si è concluso il nostro primo capitolo, che deve essere accostata la nozione di tradizione. Tra traccia *lasciata* e percorsa e tradizione *trasmessa* e ricevuta, si rivela una profonda affinità. In quanto lasciata, la traccia designa, con la materialità del segno, l'esteriorità del passato, cioè la sua iscrizione nel tempo dell'universo. La tradizione mette l'accento su un altro tipo di esteriorità, quella del nostro essere segnati da un passato che noi non abbiamo fatto. Ma c'è correlazione tra la significanza della traccia *percorsa* e l'efficacia della tradizione *trasmessa*. Sono due *mediazioni* simili, tra il passato e noi.

A vantaggio di questa congiunzione tra traccia e tradizione, tutte le analisi del nostro primo capitolo vengono riprese da quello che qui chiamiamo il pensiero della storia. Risalendo dalle analisi della traccia verso quelle che le precedono, anzitutto si illumina la funzione del *documento* nella costituzione di una grande memoria: la traccia, dicevamo, è lasciata, il documento è raccolto e conservato. A tale titolo riunisce traccia e tradizione. Grazie al documento la traccia fa già tradizione.

Correlativamente, la critica del documento è a sua volta inseparabile dalla critica delle tradizioni. Ma quest'ultima non è che una variante nello stile della tradizionalità.

Risalendo di un gradino, nelle nostre analisi antecedenti, la tradizione deve essere accostata alla *successione delle generazioni*: essa sottolinea il carattere iper-biologico della rete dei contemporanei, dei predecessori e dei successori, cioè l'appartenenza di tale rete all'ordine simbolico. Reciprocamente, la successione delle generazioni fornisce alla catena delle interpretazioni e delle reinterpretazioni la base della vita e della continuità dei viventi.

Infine, nella misura in cui la traccia, il documento e la successione delle generazioni esprimono la reinserzione del tempo vissuto nel tempo del mondo, è anche il *tempo del calendario* che entra nella movenza del fenomeno della tradizione. Questa articolazione è visibile al livello del momento assiale che definisce l'istante zero del computo e conferisce al sistema di tutte le date la sua bidimensionalità. Da un lato, questo momento assiale permette l'iscrizione delle nostre tradizioni nel tempo dell'universo: grazie a tale inscrizione la storia effettiva, scandita dal calendario, è colta come inglobante la nostra vita e la successione delle sue vicissitudini. Per contro, perché un avvenimento fondatore sia ritenuto degno di costituire l'asse del tempo del calendario, occorre che noi siamo connessi con lui mediante la corrente di una tradizione-trasmissione: questo avvenimento dipende allora dall'efficacia di un passato che supera qualsiasi memoria individuale. Il tempo del calendario fornisce così alle nostre tradizioni il quadro di una istituzione basata sull'astronomia, mentre l'efficacia del passato fornisce al tempo del calendario la continuità di una distanza temporale *attraversata*.

3. *Il presente storico*

C'è uno spazio per una meditazione distinta sul presente storico in una analisi che ha preso come guida l'opposizione tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa? Penso di sì. Se la tradizionalità costituisce la dimensione passata dello spazio d'esperienza, è nel presente che questo spazio è raccolto, e che può, come abbiamo già indicato, dilatarsi o restringersi.

È sotto l'egida del concetto di *iniziativa* che vorrei collocare la meditazione filosofica che segue. Ne disegnerò i contorni tracciando due cer-

chi concentrici. Il primo circoscrive il fenomeno di iniziativa senza badare alla sua inserzione nel pensiero della storia, che è qui il nostro intento. Il secondo precisa il rapporto dell'iniziativa con un essere in comune che porta l'iniziativa al livello del presente storico.

Legare la sorte del presente a quella dell'*iniziativa* vuol dire sottrarre immediatamente il presente al prestigio della *presenza*, nel senso quasi ottico del termine. È forse per il fatto che lo sguardo retrospettivo verso il passato tende a fare prevalere la retrospezione, quindi la vista, la visione rispetto all'essere segnati dalla considerazione del passato, che noi abbiamo la tendenza a pensare il presente in termini di visione, di ispezione. Così Agostino definisce il presente mediante l'*attentio*, che chiama anche *contuitus*. Per contro Heidegger caratterizza a buon diritto la circospezione come una forma inautentica della Cura, come una sorta di fascinazione dello sguardo da parte delle cose della nostra preoccupazione; il *rendere-presente* diviene così sguardo sedotto. È per restituire al rendere-presente una autenticità uguale a quella della risoluzione anticipante, rivolta verso l'avvenire, che propongo di unire le due idee di rendere-presente e di iniziativa. Il presente non è più, allora, una categoria del vedere, bensì dell'agire e del patire. Un verbo lo esprime meglio di tutti i sostantivi, compreso quello di presenza: il verbo « cominciare »; cominciare vuol dire dare alle cose un nuovo corso, a partire da una iniziativa che annuncia un seguito e così apre una durata. Cominciare, vuol dire cominciare per continuare: un'opera deve venir di seguito [50].

Ma a quali condizioni l'iniziativa si offre al pensiero?

La più radicale delle posizioni è quella con la quale Merleau-Ponty ha caratterizzato l'inserzione del soggetto agente nel mondo, cioè l'esperienza dell'« io posso », radice dell'« io sono »; questa esperienza presenta il notevole vantaggio di designare il *corpo proprio* come il mediatore più originario tra il corso del vissuto e l'ordine del mondo. Ora la mediazione del corpo proprio precede tutte le connessioni di livello storico che abbiamo preso in considerazione nel primo capitolo della sezione precedente e alle quali ricondurremo più avanti il presente storico. Il corpo proprio—o meglio, la carne—dipende da ciò che Descartes chiamava, nella *Sesta Meditazione*, la « terza sostanza », costruita sulla frattura tra lo spazio e il pensiero. Usando un vocabolario più adeguato,

[50] Edward W. Saïd, *Beginnings, Intention and Method*, cap. II, « A Meditation on Beginnings », The John Hopkins University Press, Baltimora e Londra 1975.

quello di Merleau-Ponty [51], bisogna dire che la carne sfida la dicotomia del fisico e dello psichico, dell'esteriorità cosmica e dell'interiorità riflessiva. Ora è sul terreno di una siffatta filosofia della carne che l'« io posso » si lascia pensare; la carne, in tal senso, è l'insieme coerente dei miei poteri e dei miei non-poteri; attorno a questo sistema dei possibili carnali, il mondo si dispiega come insieme di utensili ribelli o docili, di concessioni o di ostacoli. La nozione di *circostanza*, già menzionata, si articola su quella dei miei non-poteri, in quanto designa ciò che *circoscrive* —limita e situa—la potenza di agire.

Questa descrizione dell'« io posso », dipendente da una fenomenologia dell'esistenza, offre una cornice adeguata per una ripresa delle analisi svolte nel campo della *teoria dell'azione*, e che abbiamo evocato a proposito della prima relazione mimetica del racconto rispetto alla sfera pratica; si ricorderà che abbiamo distinto, seguendo Arthur Danto, tra le azioni di base, che sappiamo fare sulla base di una semplice familiarità con i nostri poteri, e le azioni derivate, che domandano che noi facciamo qualche cosa *in modo da* far accadere un avvenimento, il quale non è il risultato delle nostre azioni di base, ma la conseguenza di una strategia d'azione che comporta dei calcoli e dei sillogismi pratici [52]. Tale aggiunta delle azioni strategiche alle azioni di base è della massima importanza per una teoria dell'iniziativa; essa estende in effetti il nostro poter-fare ben al di là della sfera immediata dell'« io posso »; per converso, essa colloca le conseguenze lontane della nostra azione nella sfera dell'agire umano, sottraendole al semplice statuto di oggetti di osservazione; così, in quanto agenti, noi produciamo qualche cosa che, a ben vedere, non vediamo affatto. Questa notazione è della massima importanza nella disputa del determinismo e permette di riformulare l'antinomia kantiana dell'atto libero, considerato come cominciamento di una catena causale. Diverso è infatti l'atteggiamento quando osserviamo ciò che capita e quando osserviamo ciò che siamo noi a far succedere. Non possiamo essere al tempo stesso osservatori e agenti. Ne deriva che possiamo pensare solo sistemi chiusi, determinismi parziali, senza poter procedere a estrapolazioni allargate all'intero universo, salvo auto-escluderci come agenti capaci di produrre degli avvenimenti. In altri termini, se il mondo è la totalità di ciò che è il caso, il *fare* non si lascia includere

51 Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Parigi 1964, pp. 172-204, 302-304, 307-310 e *passim*; tr. it., Bompiani, Milano 1970.
52 *Tempo e Racconto*, t. I, pp. 95s., 206.

in questa totalità; meglio, il fare *fa sì* che la realtà non sia totalizzabile.

Una terza determinazione dell'iniziativa ci avvicinerà alla nostra meditazione sul presente storico. Essa ci fa passare dalla teoria dell'azione alla *teoria dei sistemi*. È già anticipata in maniera implicita in ciò che precede. Abbiamo costruito dei modelli di stato di sistemi e di trasformazione di sistemi che comportano degli schemi in forma di albero, con ramificazioni e alternative. Così abbiamo definito in precedenza[53], seguendo H. von Wright, l'*intervento*—nozione equivalente a quella di iniziativa nel contesto della teoria dei sistemi—in forza della capacità che un agente ha di congiungere il poter-fare di cui ha la comprensione immediata—le « azioni di base » secondo Arthur Danto—con le relazioni interne di condizionalità di un sistema: l'intervento è ciò che assicura la chiusura del sistema, mettendolo in movimento a partire da uno stato iniziale determinato da questo stesso intervento. È facendo qualche cosa, dicevamo allora, che un agente impara ad isolare un sistema chiuso dal suo ambiente e scopre le possibilità di sviluppo inerenti a questo sistema. L'intervento si situa così all'intersezione di uno dei poteri dell'agente e delle risorse del sistema. Con l'idea di mettere in movimento un sistema, le nozioni di azione e di causalità si sovrappongono. Il dibattito sul determinismo appena evocato è qui ripreso con una forza concettuale molto più incisiva: se, in effetti, dubitiamo del nostro libero poter-fare, è perché estrapoliamo rispetto alla totalità del mondo le sequenze regolari che abbiamo osservato. Noi dimentichiamo che le relazioni causali sono relative a dei segmenti della storia del mondo che hanno il carattere di sistemi chiusi, e che la capacità di mettere in movimento un sistema producendo il suo stato iniziale è una condizione della sua chiusura; l'azione si trova così implicata nella scoperta stessa delle relazioni causali.

Trasferito dal piano fisico al piano storico, l'intervento costituisce il punto nodale del modello di spiegazione detto quasi causale; questo modello, ricordiamolo, articola reciprocamente dei segmenti teleologici, corrispondenti alle fasi intenzionali dell'azione, e dei segmenti nomici, corrispondenti alle sue fasi fisiche. È in questo modello che la riflessione sul presente storico trova la sua collocazione epistemologica più adeguata.

Non vorrei terminare questo primo ciclo di considerazioni sull'iniziativa senza sottolineare in che modo il *linguaggio* è incorporato alle

[53] *Ibid.*, pp. 204-216.

mediazioni interne all'azione e più precisamente agli interventi con i quali l'agente prende l'iniziativa dei cominciamenti che inserisce nel corso delle cose. Ricordiamo che Emile Benveniste definiva il presente come il momento in cui il locutore rende il suo atto di enunciazione contemporaneo degli enunciati che proferisce[54]. Era così sottolineata la referenzialità del presente a se stesso. Di tutti gli sviluppi che Austin e Searle hanno apportato a questa proprietà di referenzialità a sè, riprenderei solo quelli che contribuiscono a segnare il carattere *etico* dell'iniziativa[55]. Non si tratta di una deviazione artificiale, nella misura in cui, da una parte, gli atti di parola o di discorso portano il linguaggio nella dimensione dell'azione (« Quando dire è fare... »), e dove, d'altra parte, l'agire umano è intimamente articolato mediante segni, norme, regole, valutazioni che lo situano nella regione del senso, o, se si preferisce, nella dimensione simbolica. È quindi legittimo prendere in considerazione le mediazioni linguistiche che fanno dell'iniziativa una azione *sensata.*

In un senso ampio, tutti gli atti di parola (o di discorso) impegnano il locutore e l'impegnano nel presente: io non posso constatare qualche cosa senza introdurre nel mio dire una clausola tacita di sincerità, in virtù della quale significo effettivamente quello che dico; e senza tener per vero ciò che affermo. È in questo modo che qualsiasi iniziativa di parola (Benveniste diceva: ogni istanza di discorso) mi rende responsabile del dire del mio detto. Ma se tutti gli atti di parola impegnano implicitamente il loro locutore, taluni lo fanno in modo esplicito. È il caso dei « commissivi » di cui la promessa è il modello. Promettendo, mi pongo intenzionalmente nell'obbligazione di fare ciò che dico che farò. Qui, l'impegno ha il valore forte di una parola che mi lega. Tale condizionamento che io impongo a me stesso ha questo di notevole, che l'obbligazione posta nel presente impegna il futuro. Un aspetto notevole dell'iniziativa è così sottolineato, espresso bene dall'avverbio 'ormai' (l'inglese dice bene: *from now on*). Promettere, in effetti, è non solo promettere che farò qualche cosa, ma che manterrò la mia promessa. Così, mante-

54 E. Benveniste, « Les relations de temps dans le verbe français », in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Parigi 1966, pp. 237-250, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1971 p. 283-300.

55 P. Ricoeur « Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique », in *Colloque sur la théorie des actes de langage et la théorie du droit. Archives de philosophie du droit*, Parigi 1985.

mere la parola, è fare in modo che l'iniziativa abbia un seguito, che l'iniziativa inauguri veramente un corso nuovo delle cose, in una parola che il presente non sia soltanto una incidenza, ma l'inizio di una continuazione.

Sono queste le fasi attraversate dall'analisi generale dell'iniziativa: grazie all'« io posso », l'iniziativa segna la mia potenza; grazie all'« io faccio », essa diviene il mio atto; grazie all'intervento essa inscrive il mio atto nel corso delle cose, facendo così coincidere il presente vivo con l'istante qualsiasi; grazie alla promessa mantenuta, conferisce al presente la forza di perseverare, in una parola, di durare. Grazie a questo ultimo tratto, l'iniziativa riveste un significato etico che annuncia la caratterizzazione più specificamente politica e cosmopolitica del presente storico.

Tracciato così il contorno più vasto dell'idea di iniziativa, resta da segnare il posto dell'iniziativa tra l'orizzonte di attesa e l'essere-segnato-dal-passato, grazie a cui l'iniziativa si identifica col presente storico.

Fare apparire questa equivalenza, vuol dire mostrare come la considerazione del presente storico porta al suo stadio ultimo la replica del pensiero della storia alle aporie della speculazione sul tempo, nutrite dalla fenomenologia. Quest'ultima, lo ricordiamo, aveva scavato l'abisso tra la nozione di un *istante* senza spessore, ridotto alla semplice frattura tra due estensioni temporali, e quella di un *presente*, carico dell'imminenza dell'avvenire prossimo e della prossimità di un passato appena trascorso. L'istante puntuale imponeva il paradosso dell'inesistenza dell'« ora », ridotto ad una semplice frattura tra un passato che non è più e un futuro che non è ancora. Il presente vivo, per contro, si dava come l'incidenza di un « ora » strettamente legato all'imminenza del futuro prossimo e della prossimità del passato appena trascorso. La prima connessione operata dal pensiero della storia era stata, lo ricordiamo, quella del tempo del calendario. Ora la nostra meditazione sul presente storico trova nella costituzione del tempo del calendario il suo primo appoggio, nella misura in cui quest'ultimo si basa, tra l'altro, sulla scelta di un momento assiale a partire dal quale tutti gli avvenimenti possono essere datati; la nostra vita e quelle delle comunità alle quali apparteniamo fanno parte di questi avvenimenti che il tempo del calendario permette di situare ad una distanza variabile in rapporto a questo momento assiale. Il momento assiale può essere considerato come la prima crisi del presente storico, e comunica a quest'ultimo la capacità del tempo del calendario di costituire un terzo tempo tra il tempo fisico e

quello fenomenologico. Il presente storico partecipa così del carattere misto del tempo del calendario che unisce l'istante puntuale al presente vivo. Si costruisce sulla base del tempo del calendario. Inoltre, in quanto legato ad un avvenimento fondatore, ritenuto in grado di aprire una nuova era, il momento assiale costituisce il modello di ogni cominciamento, se non del tempo, quanto meno dentro il tempo, cioè di qualsiasi avvenimento in grado di inaugurare un nuovo corso di avvenimenti [56].

Il presente storico è inoltre disposto, come il passato e il futuro storico al quale è unito, sul fenomeno ad un tempo biologico e simbolico della successione delle generazioni. La collocazione del presente storico è qui fornita dalla nozione di regno dei contemporanei che abbiamo imparato, con Alfred Schutz, a inserire tra quello dei predecessori e quello dei successori. La semplice simultaneità fisica, con tutte le difficoltà che la sua pura determinazione scientifica suscita, è così sostituita grazie alla nozione di contemporaneità, che conferisce immediatamente al presente storico la dimensione d'un essere-in-comune, in virtù della quale diversi flussi di coscienza sono coordinati in un « invecchiare-insieme », secondo la magnifica espressione di Alfred Schutz. La nozione di regno dei contemporanei—dove il *Mitsein* è direttamente implicato—costituisce così la seconda assise del presente storico. Il presente storico è immediatamente colto come spazio *comune* d'esperienza [57].

Dobbiamo ancora attribuire a questo presente storico tutti gli aspetti di una iniziativa che gli consentano di operare la mediazione cercata tra la ricezione del passato trasmesso per tradizione e la proiezione di un orizzonte di attesa.

Quel che abbiamo già detto circa la promessa, può servire da introduzione allo sviluppo che segue. La promessa, dicevamo, impegna formalmente poiché colloca il locutore entro l'obbligo di fare; una dimensione etica viene così conferita alla considerazione del presente. Un tratto analogo della nozione di presente storico nasce dalla trasposizione dell'analisi della promessa dal piano etico al piano politico. Tale trasposizione si fa mediante la considerazione dello *spazio pubblico* nel quale la promessa si inscrive. La trasposizione da un piano all'altro è facilitata grazie alla considerazione del carattere dialogico della promessa che abbiamo, in precedenza, omesso di sottolineare; la promessa, in effetti,

56 Vedi sopra, pp. 164-166.
57 Vedi sopra, pp. 172-174.

non ha alcun carattere solipsistico: non mi limito a legar*mi* promettendo; è sempre a *qualcuno* che io prometto; se non è il beneficiario della promessa l'altro è quanto meno il testimone. Prima dell'atto con il quale io mi impegno, c'è il patto che mi lega all'altro; la regola di fedeltà in virtù della quale bisogna mantenere le promesse precede così, nell'ordine etico, qualsiasi promessa singolare. A sua volta, l'atto da persona a persona che presiede alla regola di fedeltà si dispone sullo sfondo di uno spazio pubblico regolato dal patto sociale in virtù del quale la discussione viene preferita alla violenza e la pretesa veritativa inerente ad ogni tener-per-vero sottoposta alla regola della migliore argomentazione. L'epistemologia del discorso vero è così subordinata alla regola politica, meglio cosmopolitica, del discorso veridico. C'è così un rapporto circolare tra la responsabilità personale dei locutori che si impegnano mediante promessa, la dimensione dialogale del patto di fedeltà in virtù del quale si devono mantenere le promesse e la dimensione cosmopolitica dello spazio pubblico prodotto dal patto sociale tacito o virtuale.

La responsabilità così dispiegata entro uno spazio pubblico differisce radicalmente dalla decisione heideggeriana di fronte alla morte, di cui sappiamo a che punto non è trasferibile da un Esserci ad un altro.

Non è compito di quest'opera abbozzare i lineamenti della filosofia etica e politica alla luce della quale l'iniziativa dell'individuo potrebbe inserirsi in un progetto di azione collettiva sensata. Possiamo quanto meno situare il presente di questa azione, ad un tempo etica e politica, nel punto di articolazione dell'orizzonte di attesa e dello spazio di esperienza. Ritroviamo allora il proposito sopra abbozzato, quando notavamo con Reinhart Koselleck, che la nostra epoca è caratterizzata ad un tempo dall'allontanamento dell'orizzonte di attesa e da un restringimento dello spazio di esperienza. Subita passivamente questa lacerazione fa del presente un tempo di crisi, nel duplice senso di tempo di giudizio e di tempo di decisione [58]. Nella crisi si esprime la distensione propria della condizione storica, omologa della *distentio animi* agostiniana. Il pre-

[58] Emmanuel Mounier e Paul Landsberg avevano già colto, nella nozione di *crisi*, al di là del carattere contingente della crisi degli anni Cinquanta, una componente permanente della nozione di persona, in congiunzione con quella di avventura e di impegno. Analogamente, Eric Weil caratterizza la « personalità » in forza della sua capacità a rispondere ad una sfida avvertita come crisi. La crisi, in tal senso, è costitutiva dell'*attitudine* che veicola la *categoria* di « personalità »: « La personalità è sempre nella crisi; sempre, cioè ogni istante, si crea creando la propria immagine che è il suo essere futuro. Sempre è in conflitto con gli altri, con il passato, con l'inautentico », *Logique de la philosophie*, J. Vrin, Parigi 1950, p. 150.

sente è tutt'intero in crisi quando l'attesa si rifugia nell'utopia e quando la tradizione diviene un deposito morto. Di fronte a questa minaccia di frantumazione del presente storico, il compito è quello che già abbiamo anticipato: fare in modo che la tensione tra i due poli del pensiero della storia non degeneri in scisma; quindi, da un lato avvicinare al presente le attese puramente utopiche mediante una azione strategica preoccupata dei primi passi da fare in direzione del desiderabile e del ragionevole; dall'altro, resistere al restringimento dello spazio di esperienza, liberando le potenzialità inutilizzate del passato. L'iniziativa, sul piano storico, consiste appunto nell'incessante transazione tra questi due compiti. Ma, perché questa transazione si esprima non tanto in una volontà reattiva quanto piuttosto in una risoluzione nei confronti della crisi, bisogna che esprima la forza stessa del presente.

La « forza del presente », un filosofo ha avuto la *forza* di pensarla: Nietzsche nella seconda delle *Considerazioni inattuali* (o *intempestive*), intitolata: « Sull'utilità e il danno della storia per la vita »[59]. Quel che Nietzsche ha osato concepire, è l'*interruzione* che il presente vivo opera nei confronti, se non dell'influsso del passato, quanto meno del fascino che esercita su di noi, attraverso la stessa storiografia, in quanto realizza e giustifica l'astrazione del passato per il passato.

Perché una tale riflessione è « intempestiva »? Per due ragioni correlative: anzitutto, essa rompe immediatamente con il problema del sapere (*Wissen*) a vantaggio di quello della vita (*Leben*) e fa così inclinare il problema della verità verso quello dell'utilità (*Nutzen*) e dell'inconveniente (*Nachteil*); intempestivo è questo salto immotivato in una criteriologia di cui sappiamo, dal resto dell'opera, che dipende dal metodo genealogico, e la cui legittimità è garantita soltanto dalla convinzione che la vita stessa produce. È ugualmente intempestiva la mutazione subita dal termine « storia » (Nietzsche scrive *Historie*); tale termine non

[59] *Unzeitgemässe Betrachtungen* II, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Werke in drei Bände, Karl Hauser Verlag, Monaco, t. I, pp. 209-365; tr. it., Adelphi Edizioni, Milano 1982. « Solo in quanto la storia serva la vita, vogliamo servire la storia: ma c'è un modo di coltivare la storia e una valutazione di essa, in cui la vita intristisce e degenera. Sperimentare questo fenomeno da notevoli sintomi della nostra epoca, è oggi necessario quanto può essere doloroso » (p. 259). E più avanti: « Inattuale è inoltre questa considerazione, perché cerco di intendere qui come danno, colpa e difetto dell'epoca qualche cosa di cui un'epoca va a buon diritto fiera, la sua formazione storica; perché credo addirittura che noi tutti soffriamo di una febbre storica divorante e che dovremmo almeno riconoscere che ne soffriamo » (p. 260).

designa più nessuno dei due termini che abbiamo cercato di legare dopo averli sciolti, né le *res gestae*, né il loro racconto, bensì la « *cultura* storica », il « senso storico ». Nella filosofia di Nietzsche, queste due modalità intempestive sono inseparabili: una valutazione genealogica è al tempo stesso una valutazione della cultura. Ora, tale transfert di senso ha come effetto principale quello di sostituire a qualsiasi considerazione epistemologica sulle condizioni della storia, nel senso di storiografia, e più ancora a qualsiasi tentativo speculativo per scrivere la storia mondiale, il problema di sapere che cosa significhi *vivere storicamente*. Misurarsi con questo interrogativo è, per Nietzsche, entrare in una gigantesca contestazione della modernità, che attraversa l'intera sua opera[60]. La cultura storica dei moderni ha trasformato la disposizione al ricordo, in forza della quale l'uomo differisce dagli animali, in un fardello: il fardello del passato, che fa della sua esistenza (*Dasein*) un « qualcosa di imperfetto [in senso grammaticale] che non può essere mai compiuto » [212] (263). È qui il vertice di intempestività dello scritto: per uscire da questo rapporto perverso con il passato, bisogna diventar di nuovo capaci di oblio, « o, con espressione più dotta, la capacità di sentire mentre essa dura in modo non storico » (*ibid.*). L'oblio è una forza, una forza che inerisce alla « *forza plastica* di un uomo, di un popolo, di una civiltà; voglio dire quella forza di crescere a modo proprio su se stessi, di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, di sostituire parti perdute, di riplasmare in sé forme spezzate » [213]

[60] Nietzsche è preceduto su questo terreno, da Jacob Burckhardt nelle sue *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Stoccarda 1905), in cui il problema dello « storico » (*das Historische*) si sostituisce alla ricerca del principio di sistematizzazione della storia universale. Al problema di sapere quali invarianti antropologiche fanno sì che l'uomo sia storico, Burckhardt risponde con la sua teoria delle *Potenzen des Geschichtlichen*: Stato, religione, cultura, i primi due costituiscono dei principi di stabilità, il terzo esprime l'aspetto creatore dello spirito. Prima di Nietzsche, J. Burckhardt sottolinea il carattere irrazionale della vita e dei bisogni che egli trova alla sorgente delle potenzialità della storia, e afferma il nesso tra vita e *crisi*. Di fatto, la metafisica della volontà di Schopenhauer costituisce il retroterra comune a Burckhardt e a Nietzsche. Ma è anche perché Burckhardt è rimasto fedele al concetto di *Geist*, che in lui rimane appaiato a quello di *Leben*, che Burckhardt non può accettare la semplificazione brutale operata da Nietzsche in *Vom Nutzen* a vantaggio della sola nozione di vita e le relazioni tra i due amici vengono compromesse seriamente dopo la pubblicazione della seconda *Inattuale*. Si vedano in Herbert Schnädelbach (*Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Karl Alber, Friburgo, Monaco 1974) gli elementi di un confronto più puntuale tra Burckhardt e Nietzsche (pp. 48-89).

(264-5). L'oblio è l'opera di tale forza: e, in quanto l'oblio stesso è forza, delimita l'orizzonte « chiuso e completo » all'interno del quale solo un vivente può restare sano, forte e fecondo [61].

La dislocazione dalla questione della storia (storiografia o storia mondiale) a quella dello storico è così operata, nel testo di Nietzsche, grazie all'opposizione tra lo storico e ciò che è non storico, frutto di una irruzione intempestiva dell'oblio nel campo della filosofia della cultura: « *Ciò che è non storico e ciò che è storico sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà* » [214] (266). E tale « proposizione » (*Satz*) è anch'essa intempestiva, per il fatto che erige lo stato (*Zustand*) non storico in istanza di giudizio riguardante l'abuso, l'eccesso, costitutivi della cultura storica dei moderni. Allora, l'uomo della vita giudica l'uomo del sapere, colui per il quale la storia è una maniera di *chiudere il conto di vita* dell'umanità [62]. Denunciare un eccesso (*Uebermass*) [219] (271), vuol dire presumere un buon uso. Qui comincia l'arbitrato della « vita ». Ma non bisogna ingannarsi: il tipo di tipologia che ha reso questo saggio di Nietzsche famoso, la distinzione tra storia *monumentale*, storia *secondo il modo antiquario* (*antiquarische*) e la storia *critica*, non è affatto una tipologia « neutra », epistemologica. Ancor meno rappresenta una progressione ordinata in funzione di una forma sovrana, come la storia filosofica in Hegel (il terzo termine di Nietzsche occupa il secondo posto in Hegel, cosa questa che non è senza importanza. Forse anche la tripartizione di Nietzsche ha un rapporto di tipo ironico rispetto a quella di Hegel). Si tratta ogni volta di una

61 Questo uso limitativo del termine di orizzonte deve essere notato, in contrasto con le connotazioni di apertura senza fine incontrate nelle due analisi precedenti. In Nietzsche l'orizzonte ha piuttosto il senso di un ambito avvolgente: « Ciò che non è storico assomiglia ad una atmosfera avvolgente, la sola dove la vita può generarsi, per sparire di nuovo con la distruzione di quest'atmosfera... Ma in un eccesso di storia l'uomo viene nuovamente meno, e senza quell'involucro del non storico non avrebbe mai cominciato e non oserebbe mai cominciare [215] (266-267).

62 Si potrebbe dire che l'eccesso di Nietzsche, in questo testo, è il suo rifiuto di distinguere tra la critica genealogica della cultura storica e la critica nel senso epistemologico della storia come scienza. È precisamente questo eccesso—questo rifiuto di distinguere tra due critiche—che è il segno sovrano dell'« intempestivo ». Nietzsche sa bene di seguire da vicino un altro tipo di malattia, tanto l'astorico è vicino al punto di vista sovra-storico al quale, in quanto essere conoscente, uno storico di vaglia come G.B. Niebuhr può pretendere di accedere. Ma tanto l'astorico è un'opera di vita, quanto il sopra-storico è frutto di sapienza... e di nausea. L'astorico non ha altra funzione che quella di insegnarci sempre meglio a « fare della storia (*Historie zu treiben*) a vantaggio della vita ».

figura culturale e non di un modo epistemologico.

Ciascuna di esse offre l'occasione per discernere il tipo di *torto* che la storia scritta fa alla storia effettiva entro una certa costellazione culturale. Il servizio della vita resta ogni volta il criterio.

La storia *monumentale* dipende dalla cultura dotta: anche se è stata scritta da spiriti illuminati, si rivolge in modo privilegiato « all'attivo e al potente, a colui che combatte una grande battaglia, che ha bisogno di modelli, maestri e consolatori, e che non può trovarli fra i suoi compagni e nel presente » [219] (272)[63]. Come viene suggerito dalla denominazione scelta, essa *insegna* e *avverte* mediante l'insistenza di uno sguardo ostinatamente retrospettivo, che interrompe qualsiasi azione nel soffio trattenuto della riflessione. Nietzsche ne parla senza sarcasmo: senza una visione d'insieme presa sulla catena continua degli avvenimenti, sarebbe impossibile il formarsi di una idea dell'uomo. La grandezza si rivela solo nel monumentale; la storia gli eleva il mausoleo della fama, che non è altro che « la fede nell'omogeneità e continuità della grandezza di tutti i tempi, è una protesta contro il mutamento delle stirpi e contro la transitorietà » [221] (275). In nessun altro luogo Nietzsche è tanto vicino ad accreditare la difesa di Gadamer a favore del « classico »: dal suo commercio con quest'ultimo, la considerazione monumentale della storia ricava la convinzione « che, se la grandezza, la quale un giorno esistette, fu comunque una volta *possibile*, e perciò anche sarà possibile un'altra volta » [221] (275). « E tuttavia...! » (*Und doch*): il vizio segreto della storia monumentale, è « di ingannare a forza di analogia », a forza di appiattire le differenze; evaporata la disparità; non restano che degli « effetti in sè », mai imitabili, quelli che i grandi anniversari commemorano. In questo venir meno delle singolarità, « lo stesso passato ne soffre danno » (*so leidet die Vergangenheit selbst Schaden*) [223] (277). Se è così per i più grandi tra gli uomini di azione e di potere, che dire dei mediocri, che si rifugiano dietro l'autorità del monumentale per mascherare il loro odio nei confronti di ogni grandezza[64]?

Se la storia monumentale può aiutare i forti a dominare il passato per creare grandezza, *la storia secondo il modo antiquario* aiuta gli uomini ordinari a persistere in tutto quello che una tradizione ben radica-

[63] Ritroviamo qui il *topos* dell'*historia magistra vitae*, al quale abbiamo fatto allusione in precedenza.

[64] Qui ancora si può evocare quello che è stato detto in precedenza, a proposito del contrasto tra la rieffettuazione del *Medesimo* e l'« inventario delle *differenze* ».

ta entro un suolo familiare offre di *abituale* e di *venerabile*. *Preservare* e *venerare*: questo motto è istintivamente compreso entro il cerchio di una abitazione, di una generazione, di una città. Esso giustifica una compagnia durevole e mette in guardia nei confronti delle seduzioni della vita cosmopolita, sempre desiderosa di novità. Per esso, avere delle radici non è un accidente arbitrario, vuol dire ricavare ragioni di crescita dal passato, divenendone l'erede, il fiore e il frutto. Ma il pericolo non è lontano: se tutto ciò che è antico e passato è ugualmente venerabile, ancora una volta la storia viene ferita, non soltanto dalla corta veduta propria alla venerazione, ma dalla mummificazione di un passato che il presente non anima più, non ispira più. La vita non vuol essere preservata, ma accresciuta.

Ecco perché, per servire la vita, occorre un altro tipo di storia, la *storia critica*; il suo tribunale non è quello della ragione critica, ma quello della vita forte; per lui, « ogni passato merita invero di essere condannato » [229] (284). Infatti, essere vivi, vuol dire essere ingiusti e più ancora impietosi: è esprimere condanna sulle aberrazioni, le passioni, gli errori e i crimini di cui noi siamo i discendenti. Questa crudeltà è il tempo dell'oblio, non per negligenza, ma per disprezzo. Quello di un presente tanto attivo quanto quello della promessa.

È chiaro che il lettore di queste pagine terribili deve sapere che tutte le parole devono essere collocate nella cornice della grande metaforica che unisce filologia e fisiologia in una genealogia della morale, la quale è altresì una teoria della cultura.

Ecco perché il seguito del saggio rompe con le apparenze tassonomiche di questa tipologia, per adottare un tono da requisitoria: *contro* la storia scienza; contro il culto dell'interiorità derivato dalla distinzione tra l'« interiore » e l'« esteriore » [233] (292)[65]; in una parola contro la modernità! L'invettiva non manca: ecco i nostri uomini di biblioteca trasformati in enciclopedie ambulanti; gli individui svuotati di ogni istinto creatore, ridotti a portatori di maschere, nati con i capelli grigi; gli storici, a loro volta, trattati come eunuchi, incaricati di montar la guardia ad una storia anch'essa prigioniera del grande harem della storia del mondo [239] (298). Non è più l'eterno femminino che ci attira ver-

[65] L'attacco diretto contro la separazione tra l'interiore e l'esteriore, contro l'enfasi dell'interiorità, contro l'opposizione tra contenuto e forma, richiama un conflitto analogo, condotto in nome della « sostanza » della *Sittlichkeit*, nella *Fenomenologia dello Spirito*, poi del *Volksgeist* nella *Filosofia della storia* in Hegel. Il fantasma di Hegel riappare sempre da qualche armadio!

so le altezze—come nei due ultimi versi del secondo *Faust* di Goethe—, ma l'« eterno-oggettivo », celebrato da tutta la cultura storica!

Finiamola con l'invettiva: conserviamo soltanto l'importantissima opposizione tra la cosiddetta virtù di imparzialità e la *virtù di giustizia,* ancora più rara della pur « rara virtù di magnanimità (*Grossmut*) » [244] (303). In opposizione al demone ghiacciato dell'obbiettività, la giustizia—che era, qualche pagina prima denominata ingiustizia!—osa tenere la bilancia, condannare, costituirsi in giudizio ultimo. Anche la verità è niente senza « l'impulso e la forza della giustizia » [243] (302). Infatti la semplice giustizia, senza la « forza del giudizio » è ciò che ha inflitto agli uomini le più terribili sofferenze. « Solo la forza superiore può giudicare; la debolezza deve tollerare » [246] (306). Anche l'arte di comporre artisticamente un solido tessuto con i fili degli avvenimenti, come fa il drammaturgo—insomma quella che abbiamo chiamato la costruzione dell'intrigo—dipende ancora, grazie al suo culto dell'intelligibile, dalle illusioni del pensiero obbiettivo. Obbiettività e giustizia non possono coesistere. È vero che Nietzsche non ha tanto di mira l'arte di comporre, quanto piuttosto l'estetica del distanziamento che appiattisce l'arte sulla storia monumentale e antiquaria. Qui come là manca la forza della giustizia [66].

Se questa « intempestiva » difesa a favore della storia giustiziera trova qui il proprio posto all'interno della nostra ricerca, la ragione è che si colloca sulla *linea del presente*, tra la proiezione dell'avvenire e la presa del passato: « *Solo con la massima forza* (*Kraft*) *del presente voi potete interpretare* (*deuten*) il passato » [250] (311). Solo la grandezza d'oggi riconosce quella del passato: da eguale ad eguale! In ultima istanza, è dalla forza del presente che procede la forza di rifigurare il tempo: « Il vero storico deve avere la forza di coniare di nuovo ciò che è noto in qualcosa di mai sentito e di annunciare ciò che è universale così semplicemente e profondamente da far dimenticare la profondità per la semplicità e la semplicità per la profondità » [250] (311). Questa forza stabilisce la differenza tra un padrone e un saggio.

Meno ancora il presente è, nella sospensione di ciò che non è storico, il presente eterno della filosofia hegeliana della storia. Ho già menzionato il grave fraintendimento che ha colpito la filosofia hegeliana del-

[66] Si noterà in questa occasione l'espressione « fare la storia », discussa sopra. « I nostri eruditi possono ricavare le storie da raccontare dall'eterno inavvicinabile, ma, siccome sono eunuchi, non possono 'fare la storia' » [241].

la storia: Nietzsche vi ha contribuito pesantemente[67]. Ma se Nietzsche ha potuto divulgare il fraintendimento del tema hegeliano della fine della storia[68], è perché ha visto, nella cultura che denuncia, l'esatto compimento di tale fraintendimento. Per degli epigoni, in effetti, che cosa può significare l'epoca se non « la coda musicale del *rondo Weltgeschichtlich* » (*ibid.*), in una parola una esistenza superflua? Finalmente il tema hegeliano della « potenza (*Macht*) della storia » sarà servito solo ad evitare « l'ammirazione del successo, l'idolatria del fattuale » [263] (328). Nietzsche sente questi « apologeti del fattuale » esclamare: « Siamo alla meta, siamo alla meta! Noi siamo la natura compiuta » [267] (332).

Facendo così, Nietzsche non ha fatto che fustigare l'arroganza dell'Europa del XIX secolo? Se così fosse, il suo pamphlet non risulterebbe 'intempestivo' *anche per noi*. Se resta tale, è perché racchiude un significato duraturo che un'ermeneutica del tempo storico ha il compito di riattualizzare entro contesti sempre nuovi. Per la nostra ricerca riguardante la connessione delle tre estasi del tempo, operata poeticamente dal pensiero storico, questo significato duraturo riguarda lo statuto del presente nei confronti della storia. Da un lato, il presente storico è, ad ogni epoca, il termine ultimo di una storia compiuta, a sua volta fatto compiuto e fine della storia. Dall'altro, ad ogni epoca, il presente è—o almeno può divenire—la forza che inaugura una storia da fare[69]. Il presente, nel primo senso, dice l'invecchiamento della storia e fa di noi gente venuta tardi; nel secondo senso, ci qualifica come primi venuti[70].

67 Hegel avrebbe non solo dichiarato la fine della storia, ma l'avrebbe realizzata scrivendola. Egli avrebbe così incolpato la credenza « della vecchiaia dell'umanità » [258] (321) e rinchiuso un poco più l'umanità, già matura per l'ultimo giudizio, nello sterile *memento mori* insegnato dal cristianesimo. Dopo Hegel, gli uomini non potrebbero essere altro che successori senza eredi, gente venuta tardi, figli nati dopo lungo tempo: è questa esattamente la visione antiquaria della storia.

68 La maldicenza è elevata al livello della farsa: Hegel avrebbe visto « il vertice e il punto terminale del Weltprozess identificarsi con la sua stessa esistenza berlinese » [263] (327)!

69 I giganti della storia, Nietzsche cedendo all'immagine di Schopenhauer di una « repubblica dei geni », li vede sfuggire al *Prozess* della storia « vivere una intemporale contemporaneità (*zeitlos-gleichzeitig*) grazie alla storia che permette una tale *cooperazione* » [353]. Un altro senso del presente mira qui, fatto della *contemporaneità del non-contemporaneo*, già evocata sopra in occasione della nozione di « medesima generazione ».

70 Tutta la fine di *Vom Nutzen* è un appello alla giovinezza, che rischia talvolta la demagogia, contro la storia scritta dai dotti nati con i capelli grigi: « A questo punto pensando alla gioventù, io grido: Terra, Terra » [276] (344).

Nietzsche fa così inclinare la nozione del presente storico dal negativo al positivo, procedendo dalla semplice sospensione dello storico—grazie all'oblio e alla rivendicazione di ciò che non è storico—all'affermazione della « forza del presente ». Allo stesso tempo, inscrive in questa forza del presente lo « slancio della speranza »—l'*hoffendes Streben*—e questo gli consente di mettere al riparo dall'oltraggio contro gli svantaggi della storia ciò che resta « l'utilità della storia per la vita » [71].

Un certo atteggiamento iconoclasta nei confronti della storia, in quanto chiusura nel passato, costituisce così una condizione necessaria del suo potere di rifigurare il tempo. Un tempo di *suspence* è senza dubbio esatto perché le nostre prospettive del futuro abbiano la forza di riattivare le potenzialità incompiute del passato e perché la storia dell'efficacia sia portata da tradizioni ancora *vive*.

71 Saremmo autorizzati, anche noi, a dire: eppure! Mai Nietzsche fa appello ad una intuizione nuda della vita. Gli antidoti, i contravveleni sono anche delle interpretazioni. L'astorico, più ancora il soprastorico non sono mai dei ritorni all'oblio bovino evocato all'inizio, ma un momento di ironica nostalgia. Certo, lo stesso Nietzsche, in altre opere, chiede la *ruminazione*. Una cultura dell'oblio chiede di più: ...una grande cultura. Anche quando Nietzsche parla di vita « e basta », non bisogna mai dimenticare lo statuto genealogico, vale a dire ad un tempo filologico e sintomatologico, di tutti i « concetti » relativi alla vita, agli effetti e al corpo. Ora, che cosa sarebbe una grande cultura se non la riscoperta del buon uso della storia, anche se si tratta ancora solo del buon uso di una malattia, come dice uno dei predecessori più detestati di Nietzsche? Salvare la storia e la sua triplice via: monumentale, antiquaria, critica? Ricondurre la storia alla sua funzione: servire la vita? Come farlo senza discernere nel passato le sue promesse incompiute, le sue potenzialità inedite di attualizzazione, piuttosto che i suoi risultati? Altrimenti, come comprendere che il libro si chiuda su un ultimo appello all'idea *greca* di cultura? Quale ironia, per uno Hegel, questa comunione nel grande sogno della filosofia romantica tedesca! Così il discorso « intempestivo » ci invita ad una rilettura della filosofia della tradizione alla luce della filosofia della *strebende Hoffnung*, rilettura guidata non più dal *fatto compiuto* del presente, ma dalla « forza del presente ».

CONCLUSIONI

Le conclusioni[1] che propongo di ricavare al termine del nostro lungo percorso non si limitano a raccogliere i risultati raggiunti; hanno inoltre l'ambizione di esplorare i limiti che incontra la nostra impresa, come è già stato fatto nell'ultimo capitolo de *La Metafora viva*.

Vorrei sottoporre a verifica la consistenza e i limiti dell'ipotesi che fin dall'inizio ha orientato il nostro lavoro, e cioè che la temporalità non si lascia dire nel discorso diretto di una fenomenologia, ma richiede la mediazione del discorso indiretto della narrazione. La metà negativa della dimostrazione sta nella costatazione che i tentativi più esemplari per esprimere il vissuto del tempo nella sua immediatezza finiscono per moltiplicare le aporie nella misura in cui si affina lo strumento analitico. Sono queste aporie che appunto la poetica del racconto considera come altrettanti nodi che tenta di sciogliere. In forma schematica, la nostra ipotesi di lavoro torna a *considerare il racconto come il custode del tempo*, nella misura in cui non vi sarebbe tempo pensato se non raccontato. Di qui il titolo generale del nostro terzo volume: *il Tempo raccontato*. Questa corrispondenza tra racconto e tempo l'abbiamo colta per la prima volta nel faccia-a-faccia tra la teoria agostiniana del tempo e la teoria aristotelica dell'intrigo che apriva *Tempo e Racconto* I. L'intera successione delle nostre analisi è stata concepita come una vasta

[1] Queste conclusioni dovrebbero chiamarsi postfazione. Derivano, infatti, da una rilettura compiuta circa un anno dopo il completamento di *Tempo e Racconto* III. La redazione di tali conclusioni è contemporanea dell'ultima revisione del manoscritto.

estrapolazione di tale correlazione iniziale. Il problema che io pongo, alla rilettura, è di sapere se questa amplificazione equivale ad una semplice moltiplicazione delle mediazioni tra il tempo e il racconto, o se la corrispondenza iniziale ha mutato natura nel corso dei nostri sviluppi.

Questo problema si è posto, anzitutto, a livello *epistemologico*, nei termini della *configurazione del tempo mediante il racconto*, successivamente nel contesto della storiografia (*Tempo e racconto* I, seconda parte), poi in quello del racconto di finzione (*Tempo e racconto* II). Abbiamo potuto misurare gli incrementi che la nozione cardinale di costruzione dell'intrigo ha ricevuto nei due casi, quando la spiegazione storica o la razionalità narratologica si sono sovrapposte alle configurazioni narrative di base. Inversamente, grazie al metodo husserliano di « interrogazione a ritroso » (*Rückfrage*), si è potuto dimostrare che le razionalizzazioni del racconto rinviavano, mediante adeguati intermediari, al principio formale di configurazione descritto nella prima parte di *Tempo e racconto* I: le nozioni di quasi-intrigo, di quasi-personaggio, di quasi-evento, elaborate alla fine della seconda parte, testimoniano sul versante della storiografia di questa derivazione sempre possibile, come lo attesta, sul versante della narratologia, la persistenza del medesimo principio formale di configurazione persino nelle forme di composizione romanzesca in apparenza le più inclini alla separazione secondo le nostre analisi di *Tempo e racconto* II. Crediamo, per conseguenza, di poter affermare che sul piano epistemologico della configurazione, la moltiplicazione degli anelli intermedi tra racconto e tempo ha soltanto allungato le mediazioni senza mai romperle, a dispetto delle rotture epistemologiche legittimamente operate dalla storiografia e dalla narratologia nei loro ambiti rispettivi.

Discorso analogo sul piano *ontico* della *rifigurazione del tempo mediante il racconto*, piano sul quale si dispiegano le analisi di *Tempo e Racconto* III? Due ragioni fanno sì che la questione meriti di essere posta. Da una parte, l'aporetica del tempo, che occupa la prima sezione, è stata così arricchita, grazie all'aggiunta al nocciolo agostiniano, quello delle nostre analisi iniziali, di sviluppi considerevoli offerti dalla fenomenologia, al punto che è possibile giustamente mettere in questione il carattere omogeneo di tale espansione dell'aporetica. D'altra parte, non è evidente che l'insieme dei sette capitoli che costituiscono la replica della poetica del racconto all'aporetica del tempo obbedisca alla medesima legge di derivazione del complesso, a partire dal semplice, illustrata dall'epistemologia della storiografia e della narratologia.

È per rispondere a questa duplice interrogazione che propongo qui una rilettura dell'aporetica del tempo, che segua un ordine di composizione diverso da quello imposto dalla storia delle dottrine.

Tre problematiche, mi sembra, sono rimaste impigliate nelle analisi autore per autore, opera per opera, della prima sezione:

1. Abbiamo privilegiato l'aporia risultante dall'*occultamento reciproco* della prospettiva fenomenologica e della prospettiva cosmologica. Tale difficoltà ci è sembrata tanto rilevante al punto che ha retto la costruzione, in forma di polemica, della nostra prima sezione: Aristotele contro Agostino, Kant contro Husserl, i sostenitori del preteso « tempo ordinario » contro Heidegger. Inoltre, ci sono voluti non meno di cinque capitoli per elaborare la risposta della funzione narrativa alla più visibile delle aporie della temporalità. La prima questione da porre è quindi verificare a che punto l'incrocio delle prospettive referenziali tra la storia e la finzione costituisca una risposta adeguata alla prima grande aporia, quella della duplice prospettiva nella speculazione sul tempo.

2. La risposta largamente positiva a questa prima questione non deve, a sua volta, occultare una difficoltà ben più ribelle, che è rimasta come confusa con la precedente nell'aporetica del tempo. Si tratta del senso da dare al *processo di totalizzazione* delle estasi del tempo, grazie al quale il tempo si dice sempre al singolare. Questa seconda aporia non soltanto è irriducibile alla prima: essa la domina. La rappresentazione del tempo come un singolare collettivo supera, in effetti, lo sdoppiamento degli approcci fenomenologico e cosmologico. Sarà, per conseguenza, necessario procedere ad una revisione delle aporie legate a questa rappresentazione e disperse nell'indagine storica, al fine di restituire loro la preminenza che il privilegio accordato al primo ciclo di aporie è sembrato obliterare. Fatto questo, saremo in grado di porre la questione di sapere se i nostri due ultimi capitoli offrano una risposta così adeguata all'aporia della totalità del tempo quanto i cinque capitoli precedenti nei confronti dell'aporia della duplice prospettiva sul tempo. Una minore adeguazione della risposta alla domanda, al livello della seconda grande aporia della temporalità, lascerà presentire i limiti che incontrerà finalmente la nostra ambizione di saturare l'aporetica del tempo mediante la poetica del racconto.

3. L'aporia della totalizzazione resta l'ultima parola dell'aporetica

del tempo? Non lo penso, in termini di rilettura. Una aporia ancora più ardua si nasconde dietro le due precedenti. Essa concerne l'ultima *impossibile rappresentabilità* del tempo, che fa sì che la stessa fenomenologia non smetta di fare ricorso a delle metafore e di restituire la parola al mito, per dire e il sorgere del presente e lo scorrere del flusso unitario del tempo. Ora, nessun particolare capitolo è stato consacrato a questa aporia che circola in un certo modo negli interstizi dell'aporetica. Il problema parallelo è allora di sapere se la narratività è suscettibile di fornire una replica adeguata, ricavata dalle sue sole risorse discorsive, a questo scacco della rappresentazione del tempo. Ora, la risposta a questa questione imbarazzante non è, così come la domanda stessa, oggetto di un esame separato nella nostra seconda sezione. Bisognerà quindi raccogliere le *membra disjecta* di questo discorso spezzato che è ritenuto essere la risposta all'aporia più forte. Per il momento, contentiamoci di formulare il problema nel modo più breve: si può ancora dare un equivalente narrativo all'insolita situazione temporale che fa dire che tutte le cose—noi stessi compresi—sono *nel* tempo, non nel senso che darebbe a questo « nel » una qualche accezione « ordinaria » come vorrebbe Heidegger di *Essere e Tempo*, ma nel senso in cui i miti dicono che il tempo ci avvolge con la sua vastità? Rispondere a questa domanda rappresenta la prova suprema alla quale si trova sottoposta la nostra ambizione di fare adeguatamente coincidere l'aporetica del tempo con la poetica del racconto.

La nuova gerarchia fra le aporie della temporalità che proponiamo qui rischia così di fare apparire una crescente inadeguatezza della risposta alla domanda, quindi dalla poetica del racconto all'aporetica del tempo. Il merito di tale prova di adeguatezza sarà stato almeno quello di rivelare, ad un tempo, l'ampiezza dell'ambito dove la replica della poetica del racconto all'aporetica del tempo è pertinente, e il *limite* al di là del quale la temporalità, sfuggendo all'inquadratura della narratività, ritorna dal problema al mistero.

1. *La prima aporia della temporalità: l'identità narrativa*

È certamente alla prima aporia che la poetica del racconto offre la risposta meno imperfetta. Il tempo raccontato è come un ponte gettato sulla voragine che la speculazione continua a scavare tra il tempo fenomenologico e il tempo cosmologico.

La rilettura dell'aporetica conferma a che punto la progressione delle nostre analisi ha accentuato la gravità dell'aporia stessa.

Agostino non ha altra possibilità se non quella di opporre alle dottrine cosmologiche il tempo di uno spirito che si distende; questo spirito non potrebbe essere che un'anima individuale, ma in nessun caso un'anima del mondo. Eppure la meditazione sull'inizio della Creazione conduce Agostino a confessare che il tempo stesso è cominciato con le cose create; ora tale tempo non può essere che quello di tutte le creature, dunque, in un senso che non può essere esplicitato nel contesto della dottrina del libro XI delle *Confessioni*, un tempo cosmologico. Per contro, *Aristotele* sa bene che il tempo non è il movimento e richiede un'anima per distinguere gli istanti e contare gli intervalli; ma tale implicazione dell'anima non potrebbe figurare nella pura definizione del tempo come « numero del movimento secondo l'anteriore e il posteriore », per timore che il tempo venga elevato al rango dei principi ultimi della *Fisica*, la quale ammette in questo ruolo solo il movimento e la sua enigmatica definizione mediante l'« entelechia della potenza in quanto potenza »; così la definizione fisica del tempo è impotente a dare conto delle condizioni psicologiche dell'apprensione del tempo stesso.

Quanto a *Husserl*, può ben mettere tra parentesi il tempo obbiettivo e le sue determinazioni già costituite: la costituzione effettiva del tempo fenomenologico non può prodursi che al livello di una iletica della coscienza; ora, un discorso sull'iletica può essere tenuto solo grazie ai prestiti dell'iletica rispetto alle determinazioni del tempo costituito. Il tempo costituente non può così essere elevato al rango del puro apparire senza trasferimento di senso dal costituente al costituito. Lo potesse, non si vede come si arriverebbe a ricavare da un tempo fenomenologico, che non può essere se non quello di una coscienza individuale, il tempo obbiettivo che, per ipotesi, è quello della realtà tutt'intera. Inversamente, il tempo secondo *Kant* ha immediatamente tutti i tratti di un tempo cosmologico, nella misura in cui è il presupposto di tutti i mutamenti empirici; è quindi una struttura della natura, la quale include l'io empirico di ciascuno. Ma non si vede in che senso può essere detto « risiedere » nel *Gemüt*, dal momento che non si può articolare alcuna fenomenologia di questo *Gemüt*, salvo ridar vita alla psicologia razionale che i suoi paralogismi hanno condannato senza appello.

È con *Heidegger* che l'aporia derivante dal reciproco occultamento del tempo fenomenologico e del tempo cosmologico mi è sembrata raggiungere il suo più alto grado di virulenza, a dispetto del fatto che la

gerarchia dei livelli di temporalizzazione portati alla luce dalla fenomenologia ermeneutica dell'esser-ci accorda un posto all'intra-temporalità, cioè a dire all'essere-nel-tempo. Preso in questo senso derivato ma originale, il tempo sembra essere coestensivo all'essere-nel-mondo, come è attestato dall'espressione di tempo-mondano. Eppure, anche questo tempo-mondano resta il tempo di un Esserci, ogni volta singolare, in virtù dell'intimo legame tra la Cura e l'essere-per-la-morte, tratto non trasferibile che caratterizza ogni Esserci come un « esistente ». Ecco perché la derivazione del tempo ordinario per via di livellamento dei tratti di mondanità della temporalità autentica ci è sembrato mancare di credibilità. Ci è sembrato invece più significativo, per la discussione, situare la linea di divisione tra le due prospettive sul tempo nel punto stesso in cui Heidegger individua, grazie ad una operazione di livellamento che non può non apparirgli che come un inganno del pensiero, un tradimento dell'autentica fenomenologia. La frattura, a questo punto, sembra tanto più profonda quanto più è sottile.

La nostra poetica del racconto ha l'ambizione di offrire la propria risposta a questa aporia dell'occultamento reciproco delle due prospettive sul tempo.

L'*attività mimetica* del racconto può essere schematicamente caratterizzata grazie all'invenzione di un *terzo tempo* costruito sulla stessa linea di frattura di cui l'aporetica ha rinvenuto il tracciato. Tale espressione—terzo tempo—è comparsa nella nostra analisi per caratterizzare la costruzione da parte del pensiero storico di connettori così determinati come il tempo del calendario. Ma l'espressione merita d'essere estesa all'insieme delle nostre analisi, quanto meno fino alla soglia dei nostri ultimi due capitoli. Il problema al quale l'analisi non ha comunque risposto e che noi poniamo qui, è di valutare il grado di adeguazione della replica. In altri termini, fino a che punto l'*incrocio* delle rispettive prospettive ontologiche della storia e della finzione costituisce una replica adeguata all'occultamento reciproco delle due prospettive, fenomenologica e cosmologica, sul tempo?

Al fine di preparare la nostra risposta, riassumiamo la strategia che abbiamo seguito. Siamo partiti dall'idea che questo terzo-tempo aveva una dialettica propria, dal momento che la sua produzione non poteva essere assegnata in modo esaustivo né alla storia, né al racconto di finzione, ma al loro incrocio. Questa idea di un incrocio tra le prospettive referenziali rispettive della storia e del racconto, ha retto la strategia seguita nei nostri primi cinque capitoli. Per dare conto della referenza in-

crociata tra la storia e il racconto, abbiamo effettivamente incrociato i nostri stessi capitoli: siamo partiti dal contrasto tra un tempo storico reinscritto sul tempo cosmico e un tempo affidato alle variazioni immaginative della finzione; poi ci siamo fermati allo stadio del parallelismo tra la funzione di rappresentanza del passato storico e gli effetti di senso prodotti dal confronto tra il mondo del testo e il mondo del lettore; infine, ci siamo innalzati al livello di una interpretazione della storia e della finzione, frutto dei processi incrociati di messa in forma di finzione della storia e di storicizzazione della finzione. Questa dialettica dell'incrocio sarebbe in se stessa un segno di inadeguatezza della poetica rispetto all'aporetica, se non nascesse da questa mutua fecondazione un *germoglio*, di cui introduco qui il concetto e che attesta una certa unificazione dei diversi effetti di senso del racconto.

Il germoglio fragile nato dall'unione della storia e della finzione, è l'*assegnazione* ad un individuo o ad una comunità di una identità specifica che possiamo chiamare la loro *identità narrativa*. « Identità » è qui presa nel senso di una categoria della pratica. Dire l'identità di un individuo o di una comunità, vuol dire rispondere alla domanda: *chi* ha fatto questa azione? *chi* ne è l'agente, l'autore [2]? Anzitutto si è risposto a tale domanda nominando qualcuno, designandolo con un nome proprio. Ma quale è il supporto della permanenza del nome proprio? Che cosa giustifica che si tenga il soggetto della azione, così designato attraverso il suo nome, come il medesimo lungo il corso di una vita che si distende dalla nascita alla morte? La risposta non può essere che narrativa. Rispondere alla domanda 'chi?', come aveva detto con forza Hannah Arendt, vuol dire raccontare la storia di una vita. La storia raccontata dice il *chi* dell'azione. *L'identità del chi è a sua volta una identità narrativa.* Senza il soccorso della narrazione, il problema dell'identità personale è in effetti votato ad una antinomia senza soluzione: o si pone un soggetto identico a se stesso nella diversità dei suoi stati, oppure si ritiene, seguendo Hume e Nietzsche, che questo soggetto identico non è altro che una illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire solo un puro diverso di cognizioni, di emozioni, di volizioni. Il dilemma scompare se, all'identità compresa nel senso di un medesimo (*idem*) si sostituisce l'identità compresa nel senso di un se stesso (*ipse*);

[2] Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958. Sullo stesso tema, Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, par. 25 (« il 'chi' dell'Esserci ») e par. 74 (« Cura e ipseità »).

la differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra una identità sostanziale o formale e l'identità narrativa. L'ipseità può sottrarsi al dilemma del Medesimo e dell'Altro, nella misura in cui la sua identità riposa su una struttura temporale conforme al modello di identità dinamica frutto della composizione poetica di un testo narrativo. Il se-stesso può così esser detto rifigurato dall'applicazione riflessiva delle configurazioni narrative. A differenza dell'identità astratta del Medesimo, l'identità narrativa, costitutiva dell'ipseità, può includere il cambiamento, la mutabilità, nella coesione di una vita [3]. Il soggetto appare allora costituito ad un tempo come lettore e come scrittore della propria vita, secondo l'auspicio di Proust [4]. Come viene verificato dall'analisi letteraria dell'autobiografia, la storia di una vita non finisce mai d'essere rifigurata da tutte le storie veridiche o di finzione che un soggetto racconta a proposito di sè. Questa rifigurazione fa della vita stessa un tessuto di storie raccontate.

Questa connessione tra ipseità e identità narrativa conferma una delle mie più antiche convinzioni, e cioè che il *sè* della conoscenza di sè non è l'io egoista e narcisista di cui le ermeneutiche del sospetto hanno denunciato l'ipocrisia e insieme l'ingenuità, il carattere di sovrastruttura ideologica e l'arcaismo infantile e nevrotico. Il sé della conoscenza di sè è il frutto di una vita sottoposta ad esame, secondo l'espressione di Socrate nell'*Apologia*. Ora una vita sottoposta ad esame è, in larga parte, una vita depurata, chiarificata grazie agli effetti catartici dei racconti sia storici che di finzione portati dalla nostra cultura. L'ipseità è così quella di un sè istruito dalle opere della cultura che si è applicato a se stesso.

La nozione di identità narrativa mostra ancora la sua fecondità nel fatto che si applica altrettanto bene alla comunità che all'individuo. Si può parlare dell'ipseità di una comunità, così come abbiamo appena parlato di quella di un soggetto individuale: individuo e comunità si costituiscono nella loro identità ricevendo certi racconti che diventano per l'uno come per l'altra la loro storia effettiva.

Due esempi meritano qui d'essere messi in parallelo: l'uno è preso nella sfera della soggettività individuale più chiusa, il secondo è tratto dalla storia delle culture e delle mentalità. Da un lato, l'esperienza psica-

[3] Circa i concetti di « continuità della vita », « mobilità », « persistenza » cfr. Heidegger, *Essere e Tempo*, par. 72.

[4] Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, t. III, p. 1033.

nalitica mette in rilievo il ruolo della componente narrativa in quello che si è convenuto di chiamare « storie di casi »; è nel lavoro di colui che compie l'analisi, che Freud chiama trans-elaborazione (*Durcharbeitung*), che tale ruolo si lascia discernere; si giustifica inoltre in forza della finalità stessa dell'intero processo curativo, che è quello di sostituire a dei brandelli di storie insieme inintelligibili e insopportabili, una storia coerente e accettabile, nella quale chi fa l'analisi possa riconoscere la propria ipseità. La psicanalisi costituisce a tale proposito un laboratorio particolarmente istruttivo per una indagine propriamente filosofica sulla nozione di identità narrativa. Vi si vede, in effetti, come la storia di una vita si costituisca attraverso una successione di rettificazioni applicate a dei racconti previ, così come la storia di un popolo, di una collettività, di una istituzione deriva dalla serie di correzioni che ogni nuovo storico apporta alle descrizioni e alle spiegazioni dei suoi predecessori, e alle leggende che hanno preceduto questo lavoro propriamente storiografico. Come s'è detto, la storia procede sempre dalla storia [5]. Analogamente per il lavoro di correzione e di rettificazione costitutivo della trans-elaborazione analitica: un soggetto si riconosce nella storia che egli racconta a se stesso a proposito di se stesso.

Il confronto tra la trans-elaborazione analitica e il lavoro dello storico facilita la transizione dal nostro primo esempio al secondo. Questo ultimo è preso a prestito dalla storia di una comunità particolare, l'Israele biblico. L'esempio è particolarmente topico, per la ragione che nessun popolo è stato tanto appassionato per i racconti che ha raccontato a proposito della propria storia. Da un lato, la delimitazione dei racconti recepiti successivamente come canonici, esprime, meglio riflette, il carattere del popolo che si è dato; insieme ad altre scritture, i racconti dei Patriarchi, quelli dell'Esodo, dell'insediamento in Canaan, poi quelli della monarchia davidica e infine quelli dell'esilio e del ritorno. Ma si può dire, con altrettanta pertinenza, che è raccontando dei racconti considerati come testimonianza degli avvenimenti fondatori della propria storia che l'Israele biblico è diventato la comunità storica che porta questo nome. Il rapporto è circolare: la comunità storica che porta il nome di popolo giudeo ha tratto la propria identità dalla *ricezione* stessa dei testi che ha *prodotto*.

La relazione circolare tra, da un lato quello che possiamo ben chiamare un *carattere*—e che può essere anche quello di un individuo o di

5 *Tempo e racconto*, t. I, p. 294, n. 27.

un popolo—e dall'altro i *racconti* che insieme esprimono e plasmano questo carattere, illustra magnificamente il circolo evocato all'inizio della nostra esposizione della triplice *mimesis* [6]. La terza relazione mimetica del racconto rispetto alla pratica, dicevamo, ritorna alla prima attraverso la seconda. Tale circolo ci aveva allora preoccupati, nella misura in cui si può obiettare che la prima relazione mimetica porta già il segno di racconti anteriori, in virtù della struttura simbolica dell'azione. Esiste, ci chiedevamo, una esperienza che non sia già il frutto dell'attività narrativa? Al termine della nostra indagine sulla rifigurazione del tempo mediante il racconto, possiamo affermare senza timore che questo circolo è tutt'altro che vizioso: la prima relazione mimetica rinvia, nel caso dell'individuo, solo alla semantica del desiderio, la quale comporta solo dei tratti pre-narrativi congiunti con la domanda costitutiva del desiderio umano; la terza relazione mimetica si definisce grazie all'*identità narrativa* di un individuo o di un popolo, frutto della rettificazione senza fine di un racconto anteriore per mezzo di un racconto ulteriore, e della catena di rifigurazioni che ne risulta. In una parola, l'identità narrativa è la risoluzione poetica del circolo ermeneutico.

Al termine di questo primo insieme di conclusioni, vorrei notare i limiti della soluzione che la nozione di identità narrativa fornisce alla prima aporia della temporalità. Certo, la costituzione dell'identità narrativa illustra benissimo il gioco incrociato della storia e del racconto nella rifigurazione di un tempo che è a sua volta, indivisibilmente, tempo fenomenologico e tempo cosmologico. Ma essa comporta a sua volta una limitazione interna attestata dalla prima inadeguatezza della risposta che la narrazione apporta alla questione posta dall'aporetica.

Anzitutto, l'identità narrativa non è una identità stabile e senza fessure; e come è possibile comporre diversi intrighi a proposito dei medesimi accadimenti (i quali, per ciò stesso, non meritano più d'essere chiamati gli stessi avvenimenti), così è sempre possibile costruire sulla propria vita intrighi differenti, anzi opposti. A tale proposito, si potrebbe dire che, nello scambio dei ruoli tra la storia e la finzione, la componente storica del racconto su se stessi porta il racconto sul versante di una cronaca sottoposta alle stesse verifiche documentali come nel caso di ogni altra narrazione storica, mentre la componente di finzione lo porta sul versante delle variazioni immaginative che destabilizzano l'identità narrativa. In tal senso, l'identità narrativa si fa e si disfa continua-

[6] *Ibid.*, pp. 118-124.

mente, e la domanda che Gesù poneva ai suoi discepoli—e per voi io chi sono?—ciascuno può porla a se stesso, a proposito di se stesso, con la stessa perplessità dei discepoli interrogati da Gesù. L'identità narrativa diviene il titolo di un problema, così come quello di una soluzione. Una ricerca sistematica sull'autobiografia e sull'autoritratto verificherebbe senza alcun dubbio questa instabilità di principio dell'identità narrativa.

Inoltre, l'identità narrativa non esaurisce affatto il problema dell'ipseità del soggetto, sia nel caso di un individuo particolare che in quello di una comunità di individui. La nostra analisi dell'atto di lettura ci porta piuttosto a dire che la pratica del racconto consiste in una esperienza di pensiero mediante la quale noi ci esercitiamo ad abitare mondi a noi stranieri. In tal senso, il racconto esercita l'immaginazione più che la volontà; anche se resta una categoria dell'azione. È vero che questa opposizione tra immaginazione e volontà si applica di preferenza a quel momento di lettura che abbiamo chiamato il momento della *stasi*. Ora, la lettura, abbiamo aggiunto, comporta altresì un momento di *invio*: è allora che la lettura diviene una provocazione ad essere e agire altrimenti [7]. Resta vero che l'invio si trasforma in azione solo grazie ad una decisione che fa dire a ciascuno: qui io sto! Per conseguenza, l'identità narrativa non equivale ad una vera ipseità se non grazie a questo momento decisivo, che fa della responsabilità etica il fattore supremo dell'ipseità. Ne sono testimonianza le ben note analisi della promessa e, per dirlo con una sola parola, l'intera opera di Emmanuel Lévinas. La difesa che la teoria del racconto potrebbe comunque opporre all'ambizione dell'etica di reggere da sola la costituzione della soggettività sarebbe quella di ricordare che la narratività non è priva di qualche dimensione normativa, valutativa, prescrittiva. La teoria della lettura ci ha avvertiti: la strategia di persuasione fomentata dal narratore mira a imporre al lettore una visione del mondo che non è mai eticamente neutra, ma che piuttosto induce implicitamente o esplicitamente una nuova valutazione del mondo e dello stesso lettore: in questo senso il racconto appartiene già al campo etico in virtù della pretesa, inseparabile dalla narrazione, alla correttezza etica. Resta che compete al lettore, ridiventato *agente*, iniziatore di *azione*, di scegliere tra le molteplici proposizioni di correttezza etica veicolate dalla lettura. È in questo punto che la nozione di identità narrativa trova il proprio limite e deve unirsi alle

7 Sulla lettura come stasi e come invio, cfr. cap. IV, pp. 277-8.

componenti non narrative della formazione del soggetto agente.

2. *La seconda aporia della temporalità: totalità e totalizzazione*

È una aporia distinta quella della *totalità*. La prima procedeva dalla non-congruenza tra due prospettive sul tempo, quella della fenomenologia e quella della cosmologia. La seconda nasce dalla dissociazione delle tre estasi del tempo: futuro, passato, presente, nonostante la nozione insuperabile del tempo concepito come un singolare collettivo. Diciamo sempre *il* tempo. Se la fenomenologia non fornisce risposta teoretica a questa aporia, il pensiero della storia, di cui abbiamo già detto che trascende la dualità tra racconto storico e racconto di finzione, è in grado di dare una risposta pratica? La risposta a questa domanda è stata la posta in gioco dei nostri due ultimi capitoli. Ora, in che cosa la risposta dipende effettivamente dalla pratica? In un duplice senso: anzitutto, la rinuncia alla risoluzione speculativa fornita da Hegel ci ha obbligati a sostituire alla nozione di totalità quella di totalizzazione; in secondo luogo, questa totalizzazione ci è apparsa come il frutto di una mediazione *imperfetta* tra orizzonte di attesa, ripresa delle eredità passate, incidenza del presente intempestivo. In questo duplice senso, il processo di totalizzazione situa il pensiero della storia nella dimensione pratica.

Al fine di poter misurare il grado di adeguazione tra il processo pratico di totalizzazione e l'aporia teorica della totalità, risulta necessario procedere ad una nuova lettura dell'aporetica, nella misura in cui l'esposizione storica della nostra prima sezione ha privilegiato la prima aporia e lasciato in uno stato di dispersione le varie espressioni della seconda.

Che non vi sia che un tempo, il *Timeo* lo presuppone dal momento in cui definisce il tempo come « una certa imitazione mobile dell'eternità » (37 d); inoltre, il tempo è coestensivo all'unica anima del mondo ed è nato con il Cielo. Eppure, quest'anima del mondo procede da molteplici divisioni e mescolanze, tutte rette dalla dialettica del Medesimo e dell'Altro [8].

La discussione che *Aristotele* dedica ai rapporti tra il tempo e il movimento presuppone l'unicità del tempo. La questione che presiede all'esame previo della tradizione e delle sue aporie è quella di sapere « che

[8] Cfr. pp. 25-26, n. 16.

cosa è il tempo e la sua natura » (*Fisica*, IV, 218 a 32). L'unicità del tempo è prospettata esplicitamente mediante l'argomentazione che distingue il tempo dal movimento, e cioè che vi sono *dei* movimenti ma *un* solo tempo. (L'argomentazione manterrà la propria forza fino a quando il movimento stesso non sarà stato unificato, cosa che non avverrà prima della formulazione del principio di inerzia). Per contro, Aristotele, guardandosi dall'elevare il tempo al rango di principio della natura, non può dire come un'anima, distinguendo degli istanti e contando degli intervalli, possa pensare l'unità del tempo.

Quanto ad *Agostino*, ricordiamo con quale forza pone la domanda imbarazzante: « Che cos'è il tempo? » E non abbiamo dimenticato la confessione che segue e che situa l'esame nel clima del pensiero interrogativo. Il conflitto tra *intentio* e *distentio* si lascia per conseguenza interpretare nei termini di un dilemma tra l'unità raccolta del tempo e la sua frantumazione tra la memoria, l'anticipazione e l'attenzione. Tutta la aporia si concentra a partire di qui nella struttura triplice del presente.

È con Kant, Husserl e Heidegger che l'unicità del tempo è problematizzata in quanto tale.

Kant sembra fare eco ad Agostino quando pone a sua volta il problema di sapere « che cosa sono lo spazio e il tempo » [A 23, B 38]. Ma è per introdurre, con un tono di certezza, la tavola delle possibili risposte tra le quali compie una scelta univoca, e cioè « che riguardano la forma dell'intuizione e per conseguenza la costituzione soggettiva del nostro spirito (*Gemüt*) » (*ibid*). Così l'idealità del tempo assicura la sua unicità. L'unicità del tempo è quella di una forma della nostra capacità a ricevere una diversità di impressioni. Questa unicità serve a sua volta da argomentazione nell'« esposizione metafisica » poi « trascendentale » del concetto di tempo: proprio perché il tempo è un singolare collettivo non può essere un concetto discorsivo, cioè un genere divisibile in speci, ma una intuizione *a priori*. Di qui la forma assiomatica dell'argomentazione: « I diversi tempi non sono se non parti appunto dello stesso tempo » [A 31, B 47] (76). E ancora: « L'infinità del tempo non significa se non che tutte le quantità determinate di tempo sono possibili solo come limitazioni di un tempo unico, che stia a loro fondamento » [A 32, B 48] (76). Nella stessa argomentazione si parla della « rappresentazione senza limitazioni » (*ibid.*) del tempo, la quale non è altro che la « rappresentazione originaria » (*ibid.*) del tempo. È così in forza dell'*a priori* che l'intuizione del tempo è posta come quella di un unico tempo.

Eppure una certa problematizzazione di questa unità emerge nell'*Analitica trascendentale*. Anzitutto, la dottrina dello schematismo introduce la distinzione tra la « serie del tempo », il « contenuto del tempo », l'« ordine del tempo » e l'« insieme del tempo in rapporto a tutti gli oggetti possibili ». Resta che questa pluralità delle « determinazioni di tempo » [A 145, B 184], legata a quella degli schemi, non minaccia veramente l'unità stabilita al livello dell'*Estetica*[9]. Non è certo che la stessa cosa accada per la distinzione tra i « tre modi del tempo » che l'esame successivo delle *Analogie dell'esperienza* impone, vale a dire la permanenza, la successione, la simultaneità. È la permanenza *del tempo* che pone il problema più grave: essa è congiunta con lo schema della sostanza e, attraverso tale schema, con il *principio* che porta lo stesso nome di permanenza. Ora, è in occasione del primo di questi legami che Kant dichiara, sia pure in una parentesi: « (il tempo non scorre, è l'esistenza di ciò che cambia che scorre in lui. Al tempo, che è in se stesso immutabile e fisso, corrisponde dunque nel fenomeno l'immutabile nell'esistenza, cioè la sostanza, ed è in essa semplicemente che possono essere determinate la successione e la simultaneità dei fenomeni in rapporto al tempo) » [A 143, B 183]. Questa dichiarazione suona come un paradosso: la permanenza include in qualche modo la successione e la simultaneità. L'*Estetica*, non avendo ancora a che fare con oggetti determinati, con fenomeni obbiettivi, non conosce che il carattere di unicità e di infinità del tempo; ecco che l'obbiettività fenomenale suscita questo tratto inatteso, la permanenza, che partecipa del medesimo carattere *a priori* proprio dei tratti del tempo riconosciuti dall'*Estetica*.

Terremo, per il momento, il paradosso entro i confini della seconda aporia che incontra una riflessione trascendentale ancora padrona della sua tematica. Ne riprenderemo l'esame nella cornice della terza aporia, tanto la riflessione sembra qui seguire un che di inscrutabile ribelle a qualsiasi chiarificazione. Niente, pertanto, ci lascia pensare che Kant abbia considerato come oggetto di stupore il fatto che il tempo, immutabile e fisso, non scorra.

Questa affermazione, la meno discussa di tutte in Kant, del carattere unico e unitario della forma del tempo fa precisamente problema in *Husserl*. Si potrebbe credere che questo carattere appartenga al tem-

9 La figurazione del tempo mediante una linea rafforza il presupposto dell'unicità del tempo: è grazie a questa rappresentazione che il tempo può essere detto lineare.

po obiettivo che si comincia col mettere fuori gioco. Non è così. Già il titolo stesso delle *Lezioni* lo lascia capire: l'espressione composta che la lingua tedesca consente—*Zeitbewusstsein*—suggerisce l'idea di un duplice singolare: *una* coscienza, *un* tempo [10]. La posta in gioco finale è, in effetti, l'auto-costituzione del tempo come flusso unico. Ora, come è possibile, in una *iletica*—poiché è ad essa che rimanda la costituzione del tempo immanente—costituire la forma unitaria del tempo senza fare ricorso, come Kant e anche Brentano, ad un principio estrinseco al diverso delle impressioni? La scoperta principale che abbiamo riconosciuto ad Husserl, cioè la costituzione del presente dilatato grazie all'aggiunta *continua* delle ritenzioni e delle protensioni nel punto-sorgente del presente vivo, non risponde che in modo parziale alla domanda: in effetti sono solo delle totalità parziali—i famosi oggetti temporali del tipo del suono che continua a risuonare—che vengono così costituiti. Ma come passare dai « frammenti » di durata all'« insieme dello scorrere » [28]? La direzione nella quale bisogna cercare la soluzione è certamente nota: *la totalità del tempo non può essere che il corollario della sua continuità.* Ma si ricaverà tale corollario dalla semplice *iterazione* del fenomeno di ritenzione (e di protensione)? Non si vede come delle ritensioni di ritensioni costituirebbero un unico flusso. Questo non può avvenire direttamente, nella misura in cui bisogna comporre insieme, nel medesimo flusso, dei ricordi continuamente derivati dal presente vivo, dei quasi-presenti liberamente immaginati con le loro proprie aree di ritenzioni e di protensioni, delle rimemorazioni senza legame continuo con il presente vivo e dotate di un carattere posizionale che non hanno i quasi-presenti semplicemente immaginati. Il fenomeno di « sovrapposizione », al quale si riconosce la capacità di trasferire ad una scala più grande quello della continuazione del presente nel passato recente, dà davvero conto di ciò che lo stesso Husserl chiama la « connessione del tempo »? L'insufficienza di questa soluzione è attestata dalla necessità di portare avanti la costituzione del tempo immanente ad un livello più profondo di radicalità, raggiunto solo nella terza sezione delle *Lezioni*. La difficoltà alla quale si tratta di rispondere risulta dal bisogno di riconoscere ai ricordi di qualsiasi natura un *posto fisso* nel flusso unitario del tempo, e insieme dal *crescente allontanamento* dei contenuti derivante dalla discesa che fa sprofondare questi contenuti entro

[10] Cfr. l'espressione « il tempo immanente del flusso di coscienza » (*Lezioni* [6] (44)).

un passato sempre più lontano e brumoso. Per fare fronte a questa difficoltà, Husserl raddoppia l'intenzionalità che scivola lungo il flusso: dall'intenzionalità primaria che riguarda le modificazioni di presenza di un vissuto particolare, distingue una intenzionalità seconda che mira alla situazione temporale di questo vissuto indipendentemente dal suo grado di allontanamento dal presente vivo. Ora il posto di un fenomeno nel tempo si riferisce alla totalità del flusso considerato come forma [11]. Ritroviamo così il paradosso di Kant, secondo il quale il tempo stesso non scorre mai. Ed è questa costituzione che regge il senso da dare all'espressione: prodursi *nel* tempo. Ciò che designa la preposizione *nel*, è precisamente la fissità della situazione temporale, distinta dal grado di allontanamento dei contenuti vissuti.

La difficoltà, per Husserl, è finalmente quella di ricavare, da una fenomenologia applicata a titolo primario alle espansioni continue del punto-sorgente, una fenomenologia dell'insieme del tempo; ora, né la costituzione di oggetti temporali ha ancora, per così dire, un piede nel presente vivo, né il fenomeno di coincidenza frutto del reciproco ricoprirsi delle aree di ritenzione e di protensione di tutti i quasi-presenti non rendono perfettamente conto dell'autocostituzione del tempo immanente come flusso totale. L'imbarazzo di Husserl a questo proposito si esprime in molti modi: ora invoca « alcune leggi temporali a priori » (titolo del par. 33); ora confessa il carattere « strano (se non, a tutta prima, addirittura, controsenso) » dell'affermazione secondo la quale il flusso di coscienza costituisce la sua propria unità [80] (107); ora fa questa semplice ammissione: « per tutto questo ci mancano i nomi » [75] (102).

Possiamo allora chiederci se l'ostinazione di Husserl a cercare una risposta adeguata al problema dell'unità del flusso non dipende dalla presupposizione più fondamentale tra tutte, quella dell'unità del*la* coscienza stessa, che l'unità del tempo reduplica. Ora, supponendo che una tale unità possa essere sottratta alle critiche di uno Hume o di un Nietzsche, il carattere *monadico* della costituzione continuerebbe a fare problema. È allora alla costituzione dell'intersoggettività che sarebbe sospesa quella di un tempo *comune*. Si può dubitare che la « messa in comune » delle esperienze particolari proposta nella *Quinta Meditazione cartesiana* riesca meglio a produrre un tempo *unico* di quanto non

11 Su questo difficile argomento, cfr. i testi di Husserl sopra citati, pp. 65-68.

possa fare l'esperienza di sovrapposizione dei vissuti all'interno di un'unica coscienza.

Con *Heidegger*, infine, il problema della totalità temporale raggiunge il punto più alto di riflessività critica e, al tempo stesso, di perplessità. Mettendo l'accento, come abbiamo fatto nella discussione, sull'aporia del « tempo ordinario », abbiamo respinto in secondo piano il tema che pure apre la seconda sezione di *Essere e Tempo*, vale a dire la possibilità per l'Esserci d'essere un tutto, d'essere integrale. Ora in nessun punto si dice perché questo problema sia il principale che deve porsi una fenomenologia ermeneutica del tempo. È solo la risposta fornita dall'analisi dell'essere-per-la-morte che rivela *a posteriori* l'urgenza della questione del 'rendere possibile' l'essere-integrale. Prescindiamo dalla eventuale priorità della domanda rispetto alla risposta, un'andatura inedita viene conferita al problema della totalità grazie a questo rapporto con la mortalità. Anzitutto il tempo non sarà un infinito dato, come in Kant, bensì un tratto di finitudine: la mortalità—non l'evento della morte nel tempo pubblico, ma la destinazione di ciascuno alla propria morte—designa la chiusura interna della temporalità primordiale. Successivamente il tempo non sarà una forma, né in senso kantiano, e nemmeno in senso husserliano, bensì un processo inerente alla struttura più intima dell'Esserci, vale a dire la Cura: non c'è più bisogno di supporre una duplice intenzionalità, l'una aderente ai contenuti e al loro gioco di ritenzioni e di protensioni, l'altra che designa lo spazio immutabile di un vissuto entro un tempo a sua volta fisso: il problema di tale spazio è da rinviare, grazie all'intratemporalità e al livellamento di quest'ultima, ai falsi prestigi del tempo ordinario.

La perplessità che tale risposta produce alla domanda dell'essere-integrale si alimenta di svariate ragioni. Anzitutto la saldatura tra l'essere-integrale e l'essere-per-la-morte esige d'essere *attestata* mediante la testimonianza della coscienza morale, la cui espressione più autentica secondo Heidegger risiede nell'anticipazione decisa. Ne risulta che il senso del processo di totalizzazione non è accessibile alla riflessione impersonale che regge l'*Estetica trascendentale* di Kant o quella di un soggetto tanto disinteressato quanto l'*ego* trascendentale secondo Husserl. Così, diviene difficile dissociare, nel cuore dell'anticipazione decisa, ciò che dipende ancora dall'esistenziale, in linea di principio comunicabile, e dall'esistentivo, cioè a dire una opzione personale dell'uomo Heidegger. Ho già detto in precedenza: altre concezioni esistenziali, quelle di Agostino, di Pascal, di Kierkegaard, di Sartre, si trovano scartate in no-

me di una sorta di stoicismo che fa della risoluzione di fronte alla morte la prova suprema di autenticità. La scelta di Heidegger è certo recepibile sul piano di un'etica personale, ma egli colloca l'intera analisi dell'essere integrale in una sorta di foschia concettuale difficile da diradare. Questa analisi sembra, in effetti, sottoposta a due spinte contrarie: secondo la prima, la fenomenologia ermeneutica della Cura tende a rinchiudersi su di un fenomeno intimo, non trasferibile da un Esserci all'altro, che bisognerebbe chiamare la morte propria, così come si dice il corpo proprio [12]. Secondo la seconda spinta, la struttura temporale della Cura, restituita all'apertura del *Sich-vorweg*, dell'essere-in-avanti-di-sé, sfocia sull'immensa dialettica dell'a-venire, dell'esser-stato e del render-presente. Non nascondo che questa seconda spinta data al problema dell'essere-integrale prevale sulla prima solo se l'analisi esistenziale è portata da una posizione esistentiva che colloca *l'incuria* nei confronti della morte propria al di sopra della decisione anticipatrice e inclina in tal modo a considerare la filosofia come una celebrazione della vita piuttosto che una preparazione alla morte. I titoli di questa altra scelta esistentiva sono da fare valere altrove e non nel contesto di una semplice analitica dell'Esserci, ancora troppo impegnata in una antropologia filosofica.

Supponendo che si possa sottrarre la questione dell'essere-integrale a quella sorta di strangolamento che gli infligge l'equazione tra essere-integrale e essere-per-la-morte, viene portata alla luce una aporia ancora più grave dell'essere-integrale.

Ricordiamo in che modo Heidegger passa dalla nozione di temporalità a quella di temporalizzazione, in parallelo alla sostituzione della possibilità, in senso kantiano, con quella di possibilizzazione [13]. Ciò che la temporalizzazione possibilizza è precisamente l'*unità* dell'a-venire, del-

[12] Questa chiusura è preparata da lontano nell'analitica dell'Esserci. Se, in effetti, l'Esserci è suscettibile di ricevere una caratterizzazione *esistenziale*, è grazie al suo rapporto all'*esistenza*. Ora l'esistenza consiste « nell'aver sempre da essere il suo essere in quanto suo (*das es je sein Sein als seiniges zu sein hat*) » [12] (66) Insistendo così sull'« ogni volta » (*je*, in tedesco) dell'esistenza, Heidegger apre fin da principio la via ad una analisi della Cura che sfocia sul fenomeno dove l'« ogni volta » è portato al colmo: l'essere-per-la-morte; in effetti che un Esserci non possa farsi rappresentare (*Vertretbarkeit*) da un altro fa sì che « nessuno può assumersi (*abnehmen*) » il morire di un altro [239-240] (364). Niente di strano, allora, se il tempo, secondo Heidegger, si frammenta in tempo mortale, tempo storico, tempo cosmico.

[13] Cfr. sopra, p. 107.

l'esser-stato e del render-presente. Ora questa unità risulta minata dall'interno a causa della deiescenza tra ciò che Heidegger chiama ormai le estasi del tempo, con referenza all'*ekstatikon* greco, al quale corrisponde l'*Ausser-sich* tedesco. Di qui la sorprendente dichiarazione: « La temporalità è l'originario 'fuori-di-sè' ('*Ausser-sich*'), in sè e per sè » [329] (479). Eccoci, d'un sol colpo, ricondotti all'inizio della nostra ricerca: alla *distentio animi* agostiniana, in una parola alla concordanza discordante che ha messo in moto tutte le nostre analisi [14].

Questo « fuori-di-sè », grazie al quale il tempo si esteriorizza in rapporto a se stesso, costituisce una struttura così forte, nel cuore dell'esperienza nucleare della temporalità, che regge tutti i processi di differenziazione che, ai due altri livelli di temporalizzazione, fanno andare in pezzi l'unità. Che si tratti della distensione del tempo a livello della storicità, o dell'estensione del lasso di tempo, al livello dell'intra-temporalità, il « fuori-di-sè » primordiale continua la sua carriera sovversiva, fino al suo trionfo nel concetto ordinario del tempo che si ritiene proceda dall'intra-temporalità mediante livellamento. Ora, questa ultima transizione, che è anche deiezione, è resa possibile grazie all'estrapolazione dei tratti temporali della Cura rispetto all'insieme dell'essere-nel-mondo, grazie al quale si può parlare del carattere 'mondanamente-storico' [15] degli enti diversi dall'Esserci. L'esteriorità reciproca degli 'ora' del tempo cronologico non è che una rappresentazione degradata; quanto meno ha la virtù di esplicitare, a prezzo di una obbiettivazione indebita, questo tratto della temporalità originaria che fa sì che essa raccolga solo disperdendo.

Ma da dove sappiamo che la temporalità raccoglie, *nonostante* la potenza di dispersione che la mina? Forse perché *la* Cura, senza che il problema sia mai stato posto, è considerata a sua volta come un *singolare collettivo*—come lo era *la* coscienza husserliana, originariamente una con se stessa?

In che modo la poetica del racconto ha risposto a questa aporia, dai

[14] Se, al termine del nostro periplo ci ritroviamo su un terreno agostiniano, è forse perché la problematica della temporalità non ha radicalmente cambiato ambito di referenza, passando dall'*animus* secondo Agostino, all'Esserci secondo Heidegger, passando attraverso la coscienza interna secondo Husserl. Il carattere distributivo dell'esistenziale, l'« ogni volta » sottolineato sopra, impone una tonalità soggettivista residua ad una analisi che vuol essere chiaramente ontologica. Sta qui, senza dubbio, una delle ragioni per le quali la prima parte di *Essere e Tempo* è rimasta senza seguito.

[15] Cfr. sopra, pp. 120-121.

molti volti, della totalità? Anzitutto ha opposto un rifiuto, fermo ma costoso, all'ambizione del pensiero di operare una totalizzazione della storia interamente permeabile alla luce del concetto, storia ricapitolata nell'eterno presente del sapere assoluto. A questa soluzione inaccettabile, essa ha poi opposto la nozione di una *mediazione imperfetta* tra le tre dimensioni dell'attesa, della tradizione e della forza del presente.

Questa totalizzazione mediante mediazione imperfetta è allora adeguata all'aporia della totalità del tempo? Si può, a mio avviso, osservare una buona correlazione tra la mediazione imperfetta che regge il pensiero della storia e l'unità plurale della temporalità, a condizione di mettere l'accento e sul carattere *plurale* dell'unità assegnata al tempo preso come singolare collettivo, e sul carattere *imperfetto* della detta mediazione tra orizzonte d'attesa, tradizionalità e presente storico.

È notevole, a questo proposito, che il pensiero storico trasponga, secondo un modo risolutamente *pratico* e sul piano *dialogico* di una storia comune, le analisi fenomenologiche che abbiamo visto condotte sul modo *speculativo* e sul piano *monologico*. Riprendiamo, per mostrarlo, le tappe principali della nostra analisi ternaria della coscienza storica.

Cominciando deliberatamente con la nozione di *orizzonte di attesa*, abbiamo in un senso riconosciuto il rovesciamento di priorità operato da Heidegger nel contesto di una fenomenologia ermeneutica della Cura. Orizzonte d'attesa e essere-in-avanti-di-sè si corrispondono puntualmente. Ma, in virtù della duplice trasposizione che abbiamo menzionato, l'attesa è subito concepita come una struttura della pratica; sono degli esseri agenti che tentano di fare la loro storia e che subiscono i mali generati da questo stesso tentativo. Inoltre, questa proiezione è aperta sul futuro delle comunità storiche alle quali noi apparteniamo e, al di là di tali comunità, sul futuro indeterminato dell'intera umanità. La nozione di attesa rompe così sull'essere-in-avanti-di-sé secondo Heidegger, che urta contro la chiusura interna che l'essere-per-la-morte impone ad ogni anticipazione.

La stessa parentela e il medesimo contrasto si possono cogliere tra l'esser-stato secondo Heidegger e il nostro concetto di *tradizionalità*. Il tema monologico della derelizione è trasposto nel tempo dialogico per eccellenza dell'essere segnati dalla storia. Inoltre l'aspetto del patire che è proprio della derelizione è trasposto nella categoria pratica della coscienza dell'efficacia della storia. Sono infine gli stessi concetti di traccia, di eredità, di debito che governano entrambe le analisi. Ma, mentre Heidegger non concepisce, quanto meno al livello più originario, se non

una trasmissione di eredità da se stessi a se stessi, la tradizionalità comporta il riconoscimento di un debito che è fondamentalmente contratto nei confronti di un altro; le eredità trasmesse lo sono principalmente grazie alla via linguistica e più generalmente sulla base di sistemi simbolici che implicano un minimo di condivisione di credenze comuni e di intese circa le regole che consentono la decifrazione dei segni, simboli e norme in vigore nel gruppo.

Un terzo gioco di corrispondenze può essere individuato al livello del rendere-presente, al quale corrisponde, sul versante della coscienza storica, la *forza del presente*. Una parentela certa può essere riconosciuta tra la circoscrizione accordata alla presenza delle cose date e utilizzabili e il presente storico di cui abbiamo, seguendo Nietzsche, sottolineato il radicarsi nella « vita », nella misura in cui la storia può essere valutata in termini di « vantaggi » e di « inconvenienti ». Ma è qui che la replica della coscienza storica all'aporetica del tempo segna lo scarto più grande nella trasposizione da un piano all'altro. Da una parte, il carattere francamente *pratico* di una iniziativa conferisce alla nozione di presente storico la sua nota originale. L'iniziativa è, per eccellenza, l'azione che attualizza la competenza di un soggetto agente. Ciò che cade, quindi, sotto una « considerazione intempestiva », sono i tratti intempestivi dell'iniziativa stessa. Il presente è allora francamente colto sotto l'angolo della sua incidenza nel tempo. D'altra parte, il carattere *dialogico* del presente storico lo colloca immediatamente sotto la categoria del vivere-insieme: è nel mondo comune dei contemporanei, per riprendere il vocabolario di Schutz, che si inscrivono le iniziative; ne abbiamo fatto la dimostrazione con la promessa, che impegna il soggetto monadico solo a condizione di una reciprocità che regola un gioco di attese reciproche, e finalmente sotto la condizione di un patto sociale posto sotto l'idea di giustizia.

In molti modi, quindi, la mediazione imperfetta della coscienza storica risponde all'unità plurale della temporalità.

Resta da dire se vi sia qualcosa che corrisponde, sul versante della coscienza storica, all'idea stessa di una *unità* delle tre estasi del tempo, al di là della loro differenziazione. Un tema importante di *Essere e Tempo* potrà mettere sulla via della risposta: quello della *ripetizione*, meglio della ricapitolazione (*Wiederholung*), la cui analisi rimanda appunto al piano della storicità. La ripetizione, abbiamo notato [16], è il nome

[16] Queste notazioni centrate su Heidegger non escludono la ricerca di altre cor-

con il quale l'anticipazione del futuro, la ripresa della derelizione e il « colpo d'occhio » aggiustato a « suo tempo » ricostituiscono la loro fragile unità: « La ripetizione, dice Heidegger, è il tramandamento esplicito, cioè il ritorno alle possibilità dell'Esserci essente-ci stato ». Così è riaffermato il primato della risoluzione anticipante in rapporto al passato trascorso. Ma non è certo che la ripetizione soddisfi i requisiti del tempo considerato come un singolare *collettivo*. Anzitutto, è notevole che questo tema non sia proposto nel capitolo consacrato alla temporalità originaria, allo stesso livello del « fuori-di-sè » estatico del tempo; inoltre, il tema non aggiunge gran che a quello della decisione anticipatrice, così fortemente segnato dall'essere-per-la-morte; infine, non sembra giocare alcun ruolo quando il rendere-presente, terza estasi del tempo, viene preso in conto per se stesso. Ecco perché l'assioma kantiano, secondo il quale dei tempi differenti sono solo delle parti del medesimo tempo, non trova alcuna interpretazione soddisfacente nella fenomenologia ermeneutica della temporalità.

La replica della coscienza storica ha questo di notevole: che essa propone uno statuto originale per la categoria *pratica* e *dialogica* che si pone di fronte all'assioma dell'unicità del tempo. Questo statuto è quello di una idea-limite che è al tempo stesso una idea direttrice. Questa idea è quella stessa della storia considerata come un singolare collettivo. Ritorno a Kant, si dirà? Ma non è il Kant della prima *Critica*, è tutt'al più quello della seconda, cioè precisamente la *Critica della Ragion pratica*. Inoltre è dopo una deviazione necessaria attraverso Hegel che si può fare ritorno a Kant. È dallo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito* e dei *Principi della filosofia del diritto* che abbiamo imparato la pazienza del concetto, nel percorso delle grandi mediazioni storiche, a livello dell'economia, del diritto, dell'etica, della religione e in generale della cultura. Ma se noi non crediamo più che queste grandi mediazioni possano culminare in un sapere assoluto, riposando nel presente eterno della contemplazione, è comunque il peso stesso del sapere assoluto che ci riconduce all'*idea* kantiana, prospettata ormai all'orizzonte delle mediazioni storiche.

Che altro abbiamo fatto, nel nostro lungo capitolo dedicato alla coscienza storica, se non articolare le mediazioni pratiche e dialogiche? E come potremmo parlare di mediazioni, anche imperfette, se non entro

relazioni con le analisi husserliane; così, tra le ritenzioni di ritenzione e la tradizionalità; abbiamo esplorato questa via nel capitolo sulla finzione e le variazioni immaginative (cfr. sopra, pp. 200-203).

l'orizzonte di una idea-limite che sarebbe anche una idea direttrice? Questa prospettiva dell'idea guida ha trovato diverse espressioni nel corso delle nostre analisi. La prima è stata l'emergenza stessa del termine di storia nel senso di un singolare collettivo [17]. È qui presupposta una concezione epica dell'umanità; senza di essa, non vi sarebbero che specie umane multiple, e finalmente razze differenti. Pensare la storia come una, vuol dire porre l'equivalenza tra tre idee: un tempo, una umanità, una storia. Sta qui, in ultima istanza, la presupposizione del punto di vista cosmopolitico introdotto da Kant nei suoi saggi di filosofia della storia. Ma Kant non aveva gli strumenti concettuali che sono stati disponibili dopo Hegel per integrare il concetto di una storia considerata dal punto di vista cosmopolitico nell'edificio delle tre *Critiche* eventualmente a titolo di terza parte della *Critica della facoltà di giudizio*.

Che questa idea di un'unica storia e di un'unica umanità non resti un trascendentale vuoto ed esangue l'abbiamo affermato appoggiando le categorie meta-storiche di orizzonte di attesa e di spazio di esperienza sulla affermazione del *dovere*, etico e politico, perché la tensione tra orizzonte d'attesa e spazio d'esperienza sia preservata dal finire in scisma. In tale prospettiva abbiamo fatto due proposizioni: che l'immaginazione utopica si converta sempre in attesa determinata e che le eredità ricevute siano liberate dalla loro sclerosi [18]. Questa seconda richiesta ha dominato tutta la nostra analisi della tradizionalità; se abbiamo rifiutato di farci rinchiudere nell'alternativa tra un'ermeneutica delle tradizioni e una critica delle ideologie, è precisamente per dare un appoggio concreto alla stessa critica [19]; senza memoria, non abbiamo mai smesso di ribadire, non c'è principio-speranza. Se noi smettessimo di credere che questa o quella eredità del passato possano essere reinterpretate in un'età post-critica, definita da Max Weber come « mondo del disincanto » [20], la critica sarebbe ricondotta al suo stadio pre-hegeliano, e ogni mediazione storica sarebbe diventata inutile. L'interesse per l'anticipazione, che in un certo senso schematizza, nel senso kantiano del termine, l'idea di una umanità una e di una storia una, deve essere colta come già operante nella pratica anteriore e contemporanea della comunica-

17 Cfr. sopra, pp. 156-158.
18 Cfr. sopra, pp. 330, 356-358.
19 Cfr. sopra, pp. 344-346.
20 M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Parigi 1985.

zione, quindi in continuità con queste o quelle anticipazioni nascoste nella stessa tradizione.

Ricordo infine l'ultimo affiorare nel nostro testo della tesi secondo la quale l'idea direttrice prende senso solo come orizzonte della mediazione imperfetta tra futuro, passato e presente: riguarda il nostro trattamento del presente come iniziativa. Quest'ultima, non si riassume solo nell'incidenza intempestiva di un presente vissuto come interruzione, ma include tutte le forme di transazione tra attesa e memoria [21]. Queste transazioni costituiscono la replica più adeguata, sul piano della pratica collettiva, alla ripetizione heideggeriana. Questa potenza di ricapitolazione del presente ci è sembrata trovare la sua migliore illustrazione nell'atto della promessa, nel quale si fondono l'impegno personale, la fiducia interpersonale e il patto sociale, tacito o virtuale, che conferisce al rapporto dialogico stesso la dimensione cosmopolitica di uno spazio pubblico.

Sono queste le molteplici maniere di cui la mediazione imperfetta tra attesa, tradizionalità, iniziativa richiede l'orizzonte di un'unica storia, la quale, a sua volta, risponde e corrisponde all'assioma del tempo unico.

Questo vuol dire che questa buona correlazione tra l'unità plurale delle estasi del tempo e la mediazione imperfetta della coscienza storica possa ancora esser attribuita al racconto? Si può dubitare per due ragioni.

Anzitutto, il racconto preso nel senso stretto di « genere » discorsivo non offre che un medio inadeguato al pensiero della storia comune, nella misura in cui gli intrighi sono molteplici per un medesimo corso di avvenimenti e nella misura in cui non esprimono se non temporalità frammentarie. Anche se la disparità tra racconto storico e racconto di finzione è sorpassata dal loro incrocio, quest'ultimo non produce mai quella che abbiamo in precedenza denominato una identità narrativa. Ora l'identità narrativa resta quella di una persona o di un personaggio, o quella delle entità collettive particolari che meritano d'essere elevate al rango di quasi-personaggi. La nozione di intrigo privilegia così il plurale a spese del singolare collettivo nella rifigurazione del tempo. Non esiste intrigo di tutti gli intrighi, in grado di mettersi allo stesso livello dell'idea dell'umanità una e dell'unica storia [22].

21 Cfr. sopra, pp. 353-355.

22 Anche se un pensiero di tutt'altro ordine, quello di una teologia della storia,

Un secondo tipo di inadeguazione tra il racconto *stricto sensu* e la unità plurale del tempo risulta dal fatto che la categoria letteraria del racconto è a sua volta inadeguata al pensiero della storia. È un fatto che non abbiamo usato apertamente di categorie narrative, nel senso stretto del genere narrativo, sia orale, sia scritto, per caratterizzare l'orizzonte di attesa, la trasmissione delle tradizioni passate e la forza del presente. Ci si può quindi legittimamente chiedere se il pensiero storico non ci abbia fatti uscire dai limiti del racconto.

Due risposte sono possibili: si può anzitutto osservare che il pensiero storico, senza essere in quanto tale narrativo, ha una particolare affinità per il genere discorsivo del racconto, che ne sarebbe il medium privilegiato. Questo ruolo mediatore del racconto è evidente per ciò che concerne la trasmissione delle tradizioni: le tradizioni sono essenzialmente dei racconti [23]. Per contro, il legame tra orizzonte d'attesa e raccon-

che non è qui affrontata, propone di unire una Genesi ad una Apocalisse, non è certo producendo un intrigo di tutti gli intrighi che questo pensiero può mettere in relazione il Principio e la Fine di tutte le cose. Il semplice fatto che noi disponiamo di quattro Evangeli per raccontare l'avvenimento considerato cardine della storia dalla confessione di fede della Chiesa cristiana primitiva, basta per impedire al pensiero teologico di costruirsi su di un unico super-intrigo univoco.

23 Il caso dell'Antico Israele, evocato sopra a proposito della nozione di identità narrativa, è particolarmente notevole: von Rad ha potuto dedicare il suo primo volume della Teologia dell'Antico Testamento (*Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels*, G. Kaiser, Monaco 1957; tr. it. Paideia, Brescia 1972-1974 alla « teologia delle tradizioni » costituita dall'integrazione progressiva di racconti d'origini diverse entro un racconto continuo che ha raggiunto nell'opera dello Jahvista le sue prime dimensioni, la sua prima struttura, i suoi primi contorni; a questo primo nucleo si sono aggiunti successivamente altri racconti che hanno prolungato la narrazione al di là della fondazione della monarchia davidica, come si vede nella storia deuteronomica. Il caso dell'Israele antico interessa il nostro obbiettivo nella misura in cui il mezzo narrativo si rivela essere il principale veicolo della confessione di fede concernente i rapporti di una alleanza tra il popolo e il suo Dio. Il caso è interessante per un'altra ragione: si potrebbe, in effetti, osservare che questa teologia delle tradizioni comporta dei segmenti non narrativi, essenzialmente delle leggi, che fanno di questa parte della Bibbia ebraica, una istruzione, una *tora*; a tale obiezione si può rispondere che il *corpus* legislativo, successivamente riferito alla figura emblematica di Mosè, ha potuto essere integrato nella teologia delle tradizioni solo a prezzo di una narrativizzazione dello stesso momento legislativo; la donazione della legge è costituita come un avvenimento degno d'essere raccontato e integrato nel grande racconto. È quindi relativamente facile porre l'equazione tra tradizione e narrazione. Quanto alla congiunzione tra narrativo e non narrativo, vi ritorneremo nel contesto della terza aporia del tempo. Cfr. P. Ricoeur, « Temps biblique », in *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*, a

to è meno diretto. Ma non è comunque inesistente: si possono infatti considerare le anticipazioni del futuro come delle retrospezioni anticipate, grazie alla notevole proprietà della voce narrativa—categoria della teoria letteraria di cui abbiamo trattato in *Tempo e Racconto* II [24]—di fissarsi in qualsiasi punto del tempo, che diventa per lei un quasi-presente, e, dall'alto di questo osservatorio, coglie come quasi-passato il futuro del nostro presente. Viene così assegnato a questo quasi-presente un passato narrativo che è il passato della voce narrativa. La profezia è una verifica di questa struttura: il profeta vede il futuro imminente e la sua minaccia abbattersi sul presente, e racconta come cosa già accaduta la precipitazione del presente verso la sua rovina futura. Alla profezia può essere accostata l'utopia, la quale unisce alla descrizione della città perfetta una narrazione anticipata del cammino che vi conduce. Inoltre, tale narrazione è molto spesso costruita mediante prestiti ricavati da racconti tradizionali, ridipinti con i colori della novità [25]. Così il futuro sembra non poter essere rappresentato che con l'aiuto di tali racconti anticipati che trasformano il presente vivo in futuro anteriore: questo presente sarà stato l'inizio di una storia che sarà raccontata un giorno.

Non bisognerà abusare di questa dilatazione della categoria del racconto, compreso come genere narrativo; diversamente si farà violenza alla nozione stessa di proiezione di orizzonte, rispetto alla quale il racconto non può essere che una mediazione subalterna.

Una seconda risposta più pertinente può essere data all'obiezione: la nozione di narratività può essere presa in un senso più largo rispetto al genere discorsivo che la codifica. Si può parlare di programma narrativo per designare un percorso di azione fatto di una serie connessa di rappresentazioni. È il senso adottato dalla semiotica narrativa e dalla psico-sociologia degli atti di linguaggio, dove si parla correntemente di programmi, di percorsi o di schemi narrativi [26]. Possiamo considerare

cura di M. Olivetti, *Archivio di filosofia*, CEDAM, Padova 1985, pp. 23-35.

24 *Tempo e Racconto*, t. II, pp. 146-165.

25 Così gli Ebrei usciti dall'esilio babilonese proiettarono la loro visione dei tempi nuovi con i tratti di un nuovo esodo, di un nuovo deserto, di una nuova Sion, di una nuova regalità davidica.

26 È il senso fatto proprio da Greimas nella sua semiotica narrativa. In un senso vicino, Claude Chabrol, nella sua tesi inedita *Eléments de psycho-sociologie du langage*, designa col termine di schemi narrativi i percorsi compiuti dagli atti complessi come il Dono, l'Aggressione, lo Scambio, ecc. i quali sono a loro volta delle interazioni e delle interlocuzioni e ricevono una espressione adeguata in atti di lin-

questi schemi narrativi come soggiacenti ai generi narrativi propriamente detti che conferiscono loro un equivalente discorsivo adeguato. Ciò che lega lo schema narrativo al genere narrativo, è la virtualità in racconto che l'articolazione strategica dell'azione tiene in riserva. Si potrebbe esprimere questa prossimità tra i due sensi del narrativo distinguendo il *raccontabile* dal raccontato. È il raccontabile piuttosto che il racconto nel senso del genere discorsivo che può essere considerato come coestensivo alla mediazione che il pensiero della storia opera tra orizzonte d'attesa, trasmissione delle tradizioni e forza del presente.

Si può dire, in conclusione, che la narratività non fornisce alla seconda aporia della temporalità una risposta così adeguata come quella data alla prima aporia. Tale inadeguatezza non sarà percepita come uno scacco, se non perdiamo di vista queste due massime. Prima massima: la replica della narratività alle aporie del tempo non consiste tanto nel risolvere le aporie quanto nel farle lavorare, rendendole produttive. È per questa via che il pensiero della storia contribuisce alla rifigurazione del tempo. Seconda massima: una teoria, quale che sia, accede alla sua espressione più alta quando l'esplorazione dell'ambito nel quale la sua validità è verificata si compie nel riconoscimento dei limiti che circoscrivono il suo ambito di validità. È la grande lezione che abbiamo imparato da Kant.

Ma è solo in occasione della terza antinomia della temporalità che la nostra seconda massima troverà tutto il suo senso.

3. *L'aporia dell'inscrutabilità del tempo e i limiti del racconto*

La mia rilettura raggiunge qui il punto nel quale la meditazione sul tempo non soffre soltanto della sua impotenza ad oltrepassare la divaricazione tra fenomenologia e cosmologia, e nemmeno della sua difficoltà a dare un senso alla totalità che si fa e si disfa attraverso gli scambi tra av-venire, esser-stato e presente, ma soffre, semplicemente, di non poter davvero *pensare il tempo*. Questa aporia è rimasta così nascosta nelle nostre analisi che nessuno sviluppo distinto le è stato dedicato: essa emerge soltanto di tanto in tanto, quando il lavoro stesso del pensiero sembra soccombere sotto il peso del suo tema. L'aporia nasce nel mo-

guaggio del tipo dei commissivi e dei direttivi. Un'altra categorizzazione che non quella dei generi, può essere applicata a questi schemi narrativi, quella degli atti di linguaggio.

mento in cui il tempo, sfuggendo a qualsiasi tentativo di costituirlo, si rivela come appartenente ad un ordine del costituente sempre già presupposto dal lavoro di costituzione. È ciò che vogliamo esprimere col termine inscrutabilità: è quello di Kant quando si scontra con una origine del male che resiste alla spiegazione. È qui che il pericolo di fraintendimento è massimo. Ciò che in effetti è qui messo in scacco non è tanto il pensare, in tutte le accezioni del termine, ma l'impulso, o per meglio dire l'*hybris*, che porta il *nostro* pensiero *a porsi come padrone del senso*. Questo scacco, il pensiero non lo incontra solo in occasione dell'enigma del male, ma anche quando il tempo, sfuggendo alla nostra volontà di dominio, sorge sul versante di ciò che, in un modo o nell'altro, è il vero padrone del senso.

A questa aporia, presente in tutte le nostre riflessioni sul tempo, risponderà, dal versante della poetica, il riconoscimento dei limiti che la narratività incontra fuori di sè e dentro di sè: questi limiti attesteranno che nemmeno il racconto esaurisce la potenza del dire che rifigura il tempo.

Tra le concezioni del tempo che hanno guidato la nostra riflessione, le une portano il segno d'*arcaismi* che il concetto non domina interamente, le altre si volgono prospetticamente verso degli *ermetismi* che rifiutano di accogliere in quanto tali nel loro pensiero, ma che impongono al pensiero quel rivolgimento che mette il tempo nella posizione del fondamento sempre già presupposto.

Al primo gruppo appartengono i due pensatori che hanno guidato i nostri primi passi in *Tempo e Racconto* I, e poi ancora all'inizio della nostra aporetica del tempo. Ciò che stupisce, qui, è che *Agostino* e *Aristotele* non stanno l'uno di fronte all'altro come il primo fenomenologo e il primo cosmologo, ma in quanto portati da due correnti arcaiche, derivate da sorgenti diverse—la sorgente greca e quella biblica—che hanno poi mescolato le loro acque nel pensiero occidentale.

L'emergenza dell'arcaismo in *Aristotele* mi sembra il dato più facile da reperire nell'interpretazione dell'espressione « essere nel tempo ». Questa espressione che attraversa l'intera storia del pensiero sul tempo, ammette due interpretazioni: secondo la prima, la preposizione 'nel' esprime una certa deiezione del pensiero, cedendo alla rappresentazione del tempo come una successione di 'ora', vale a dire di istanti puntuali; secondo la seconda, che mi interessa a questo punto, la preposizione 'nel' esprime la precedenza stessa del tempo nei confronti del pensiero che avanza l'ambizione di circoscriverne il senso, quindi di avvolgerlo. Que-

ste due linee d'interpretazione della preposizione 'nel' si confondono nell'affermazione enigmatica di Aristotele secondo la quale le cose che sono nel tempo sono *avvolte dal tempo*[27]. Certo, come sottolinea Victor Goldschmidt, l'interpretazione che Aristotele dà dell'espressione « essere nel tempo » « continua ad esplicitare il senso del 'numero del movimento' »[28]. In effetti, dice Aristotele, « gli esseri sono nel tempo nel senso che il tempo ne è il numero. Se le cose stanno così, gli esseri sono avvolti dal tempo così come [ciò che è nel numero è avvolto dal numero e] ciò che è in un luogo è avvolto dal luogo ». Non si può che essere stupiti dal carattere insolito dell'espressione: essere avvolti dal numero. Aristotele torna, in effetti, alla carica qualche riga più avanti: « Tutte le cose che sono nel tempo sono avvolte dal tempo... [e] subiscono in qualche modo l'azione del tempo ». L'aggiunta di quest'ultima osservazione sospinge l'interpretazione sul versante di un antico detto sul tempo, formulato mediante un detto popolare: « Ecco perché si è soliti dire che il tempo consuma, che tutto invecchia a seguito (*hupo*) del tempo, che il tempo ci rende dimentichi, e non si dice che ci istruisca, ci renda giovani e belli... ». La ricchezza di senso di tali espressioni lascia il segno nella spiegazione che Aristotele ne dà: « Infatti, per se stesso, il tempo è piuttosto causa di corruzione: è infatti il numero del movimento e il movimento abolisce ciò che esiste ». Abbiamo concluso il nostro commento con una osservazione rimasta allora in sospeso: una collusione segreta, dicevamo, sembra avvertita dalla saggezza immemorabile tra il cambiamento che è principio di disfacimento—oblio, invecchiamento, morte—e il tempo che semplicemente passa[29].

Risalendo verso l'arcaismo indicato dal testo di Aristotele, incontriamo la « favola filosofica » del *Timeo*, alla quale abbiamo potuto dedicare, purtroppo, solo una lunga nota[30]. Nell'espressione « una certa imitazione mobile dell'eternità », non è soltanto il carattere del singolare collettivo così conferito al tempo che mette il pensiero in questione, ma precisamente l'appartenenza di questo tema ad una *favola* filosofica; è solo in una ripresa filosofica del mito che la genesi del tempo può veni-

27 Cfr. sopra, pp. 26-28.

28 Cfr. sopra il commento di W. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 76.

29 Cfr. sopra p. 23, n. 12. Questa apertura su un abisso di senso riprende quest'altra apertura, che già abbiamo incontrato nel nostro commento di Aristotele (pp. 25ss); e cioè l'invincibile oscurità della definizione del movimento come l'entelechia di ciò che è in potenza in quanto tale (*Fisica*, II, 201 a 10-11).

30 Cfr. sopra, p. 25, n. 16.

re al linguaggio: essere « nato con il cielo » si dice solo in figura. Si può dire che un tale pensiero filosofico *avvolga* le operazioni altamente dialettiche che presiedono alle divisioni e alle mescolanze, agli incastri del circolo del Medesimo e dell'Altro. E soprattutto, solo una favola filosofica può situare la genesi del tempo al di là della distinzione tra psicologia e cosmo-logia, forgiando la rappresentazione di un'anima del mondo che ad un tempo si muove e si pensa. Il tempo è parente di questa « riflessione » iper-psicologica e iper-cosmologica [31].

Come, per conseguenza, non lasciarsi tirare indietro in direzione dell'arcaismo che, senza essere il più antico, né cronologicamente, e nemmeno culturalmente, resta l'arcaismo *interno* alla filosofia: quello dei tre grandi presocratici Parmenide, Eraclito, Anassimandro? Non intendo affatto ripercorrere la problematica del tempo nei presocratici, oramai al termine della nostra ricerca [32]. Diciamo semplicemente che questo pensiero arcaico, senza dubbio oggi non più ripetibile, nella sua forma originale e originaria, fa segno verso una regione dove vien meno la pretesa di qualsiasi soggetto trascendentale a costituire il senso. Questo pensiero è arcaico perché sta presso una *arkhe* che è la condizione di possibilità di tutte le presupposizioni che noi possiamo ancora *porre*. Solo un pensiero che si fa a sua volta arcaico può intendere il Detto di Anassimandro la cui voce è rimasta—nella nostra lettura di Aristotele—il testimone isolato di questo tempo che resta inscrutabile sia per la fenomenologia che per il suo altro, la cosmologia: « ...E donde viene agli esseri la nascita, là avviene anche la loro dissoluzione secondo necessità; poiché si pagano l'un l'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo (*kata tou khronou taxin*) » [33].

L'arcaismo dei presocratici è ancora interno alla filosofia, nel senso che è la sua *arkhe* quella che la filosofia ripete, quando fa ritorno a coloro i quali, per primi, hanno separato la loro nozione di *arkhe* da quella di cominciamento mitico, secondo le teogonie e le genealogie divine. Questa rottura operata nel cuore dell'idea di *arkhe* non ha impedito alla filosofia greca di ereditare, secondo un modo trasposto, da un secon-

31 Rinvio, a questo proposito, alle considerazioni di sapore più esistenziale che gravitano attorno all'espressione « essere nel tempo » alla quale ci riconduce la favola filosofica del *Timeo*.

32 Clémence Ramnoux, « La notion d'Archaïsme en philosophie », *Etudes présocratiques*, Klincksieck, Parigi 1970.

33 Diels Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidemannsch Verlagsbuchhandlung, Berlino 1952, fr. B 1; tr. it., Einaudi, Torino 1980, p. 44.

do arcaismo, quello stesso col quale il primo ha rotto, l'arcaismo mitico. Noi ci siamo sempre guardati dallo sprofondarvi [34]. Non possiamo comunque ignorarlo del tutto, poiché è da questo fondo che risalgono alla superficie certe figure, apparentemente non circoscrivibili, del tempo inscrutabile. Di tutte queste figure, conserverei solo quella che sembra aver fornito lo schema simbolico sul quale si è innestato il tema evocato sopra dell'avvolgimento di tutte le cose da parte del tempo. Jean-Pierre Vernant, in *Mythe et Pensée chez les Grecs* [35], ha ritrovato in Esiodo, Omero e Eschilo—quindi nei tre grandi generi della poesia greca: la teogonia, l'epopea e la tragedia—l'accostamento tra *Khronos* e *Okeanos*, il quale rinserra l'universo nel suo corso infaticabile. Quanto alle figure mitiche vicine che assimilano il tempo ad un cerchio, l'ambivalenza dei significati che sono loro connessi è per noi della massima importanza: talora l'unità e la perennità attribuite a questo tempo fondamentale negano radicalmente il tempo umano, sentito come fattore di instabilità, di distruzione e di morte; talora il grande tempo esprime l'organizzazione ciclica del cosmo, alla quale si trovano armoniosamente integrati l'avvicendarsi delle stagioni, la successione delle generazioni, il ritorno periodico delle feste; talora l'*aion* divino si distacca dall'immagine stessa del cerchio, la quale s'avvicina così alla ruota crudele delle nascite, come si vede in molti pensieri dell'India e nel Buddismo; la permanenza dell'*aion* diviene quella di una identità eternamente immobile. Qui ritroviamo il *Timeo* di Platone, attraverso Parmenide e Eraclito.

Due aspetti ci importano in questa evocazione, fatta certo di sfuggita, del duplice fondo arcaico di cui Aristotele è ad un tempo palesemente distante e segretamente vicino: da una parte il segno dell'*inscrutabile* che questo duplice arcaismo imprime sul lavoro stesso del concetto; dall'altra il *polimorfismo* delle figurazioni e, attraverso tali figurazioni, delle valutazioni del tempo umano, legate alla rappresentazione di un al di là del tempo. Il secondo tratto non è altro che un corollario del primo; infatti ciò che non è rappresentabile può proiettarsi solo entro rappresentazioni frammentarie che prevalgono volta a volta, in connessione con le variazioni dell'esperienza temporale stessa nei suoi aspetti psicologici e sociologici [36].

34 Si troverà in Mircea Eliade, *Il Mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968, una tipologia di questi rapporti tra il nostro tempo e gli elementi fondatori sopraggiunti *in illo tempore*, con un accento particolare posto sul « terrore della storia » che risulta dai rapporti antinomici tra il tempo delle origini e il tempo quotidiano.

35 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 99.

36 È tale correlazione che guida le analisi di Jean-Pierre Vernant (*ibid.*, pp. 99-

Se quindi un significato non ordinario può essere riconosciuto all'espressione « essere nel tempo », il pensiero di un Platone e di un Aristotele lo deve alle risorgenze di tale duplice arcaismo.

Ma il pensiero dell'Occidente ha due arcaismi: il greco e l'ebraico. È sullo sfondo della fenomenologia di Agostino che possiamo udire la voce del secondo, così come abbiamo inteso la voce del primo sullo sfondo della *Fisica* di Aristotele. L'inscrutabilità del tempo, ma anche la diversità delle figure dell'al di là del tempo, ancora una volta si offrono all'esercizio del pensare.

Per ciò che concerne il libro XI delle *Confessioni*, non si può certo parlare di arcaismo, nella misura in cui vi si esprime un pensiero teologico fortemente impregnato di filosofia neo-platonica. Ciò che, comunque, fa segno in direzione dell'arcaismo, è il contrasto del tempo e dell'eternità che avvolge letteralmente l'esame della nozione di tempo [37]. Ora, noi abbiamo individuato in questo contrasto tre tematiche che, ciascuna a suo modo, portano il tempo al di là di se stesso. È anzitutto in uno spirito di *lode* che Agostino celebra l'eternità del Verbo, che resta quando le nostre parole passano; l'immutabilità gioca così il ruolo di idea-limite nei confronti di una esperienza temporale segnata dal segno del transitorio: « sempre stabile » è l'eternità, mai stabili sono le cose create [38]. Pensare un presente senza futuro né passato vuol dire, per contrasto, pensare il tempo a sua volta come in difetto rispetto a questa pienezza, in una parola come circondato di niente. È successivamente secondo il modulo del *lamento*, sotto l'orizzonte dell'eternità stabile, che l'anima agostiniana si scopre esiliata nella « regione della dissomiglianza ». Questi gemiti dell'anima lacerata sono qui, ad un tempo, quelli della semplice creatura e quelli del peccatore. La coscienza cristiana prende così in conto la grande elegia che attraversa le frontiere culturali e canta secondo un modo minore la tristezza del finito. È infine in uno slancio di *speranza* che l'anima agostiniana attraversa dei livelli di tempora-

107) le quali mirano a ricostruire in una psicologia storica l'attività mentale organizzata dell'uomo greco antico (*ibid.*, p. 5).

37 *Tempo e Racconto*, t. I, pp. 43-55.

38 Richiamo la citazione di Agostino: « Nell'eternità nulla passa, ma tutto è presente, a differenza del tempo, mai tutto presente » (*Confessioni*, 11, 13). E ancora: « I tuoi anni non vanno né vengono » ... « Sono tutti insieme (*simul stant*) » (*ibid.*, 13, 16). Rinvio alla nota di *Tempo e Racconto*, t. I, p. 50, n. 36, per il problema di sapere quale termine è positivo e quale negativo.

lizzazione sempre meno « distesi » e sempre più « tesi », attestando che l'eternità può lavorare dall'interno l'esperienza temporale, per disporla secondo livelli gerarchici e così approfondirla invece che abolirla.

E come sullo sfondo del pensiero di Platone e di Aristotele abbiamo percepito le profondità di un duplice arcaismo, quello dei presocratici conservato « dentro » e « grazie » alla filosofia classica, e quello del pensiero mitico « negato » ma non abolito, da parte del pensiero filosofico, così dietro la lode, il lamento, la speranza che accompagnano la speculazione agostiniana sull'eternità e sul tempo, occorre intendere la parola specificamente ebraica. L'esegesi di tale parola rivela una molteplicità di significati che non permettono in nessun modo di ridurre l'eternità alla immutabilità di un presente stabile. La differenza di livello tra il pensiero di sant'Agostino e il pensiero ebraico, che costituisce il suo arcaismo proprio, è nascosta dalla traduzione greca, poi latina, del famoso *éhyéh asher éhyéh* di Esodo 3, 14a. Noi leggiamo oggi: « Io sono colui che sono ». A favore di tale ontologizzazione del messaggio ebraico, noi occultiamo tutte le valenze dell'eternità ribelli all'ellenizzazione. Così non cogliamo la valenza preziosa, di cui il miglior equivalente nelle nostre lingue moderne sarebbe il termine di fedeltà; l'eternità di Yahvé è soprattutto la fedeltà del Dio dell'Alleanza che accompagna la storia del suo popolo [39].

Quanto all'« inizio » secondo Genesi 1, 1, la speculazione ellenizzante non deve cercare di fissarne il senso anzitutto al di fuori della storia (« fuori storia ») dei « sei giorni », « storia » ritmata da una serie articolata di atti di parola, che instaurano per gradi un ordine regolato di creature, riservando il settimo « giorno » alla celebrazione congiunta del creatore e della creatura, in un Sabbat primordiale, indefinitamente riattualizzato mediante il culto e la lode; il « principio » di Genesi 1, 1 non potrebbe più essere separato da questo altro principio che costituisce l'elezione di Abramo in Genesi 12, 1; Genesi 1-11 si svolge così come una grande prefazione, con il suo tempo proprio, alla storia dell'elezione. A sua volta, la leggenda dei patriarchi serve da grande prefazio-

[39] L'esegesi di Es 3, 14 esige che si tenga conto della dichiarazione che segue: « E aggiunse: 'Ecco in che termini ti rivolgerai ai figli d'Israele' »: « 'Io sono' mi ha mandato a voi ». Dio disse ancora a Mosè: « Tu parlerai così ai figli d'Israele: Yahvè, il Dio dei vostri Padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha inviato a voi. È il nome che io avrò per sempre, con il quale mi invocheranno le generazioni future » (Es 3, 14b-15).

ne alla storia dell'uscita dall'Egitto, del dono della legge, del cammino nel deserto e dell'ingresso in Canaan; a questo proposito, l'Esodo costituisce un avvenimento generatore di storia, quindi un principio, ma in un altro senso rispetto a Genesi 1, 1 e Genesi 12, 1; e tutti questi principi dicono l'eternità, nella misura in cui una fedeltà vi si radica. Certamente, non mancano testi secondo i quali Dio vive « per sempre », « nei secoli dei secoli »; « dall'eternità e per l'eternità tu sei Dio », leggiamo al Salmo 90, 2. Ma questi testi caratteristici della letteratura innica e sapienziale creano uno spazio di dispersione, almeno tanto vasto quanto quello che noi abbiamo percorso in precedenza nell'ambito greco, arcaico e mitico. Questi testi, unendo il lamento e la lode, oppongono in modo sobrio l'eternità di Dio al carattere transitorio della vita umana: « Mille anni sono ai tuoi occhi come il giorno di ieri che è passato, come una veglia della notte » (Salmo 90, 4). Altri inclinano nettamente verso il lamento: « I miei giorni sono come i giorni che declinano... Tu, Signore, tu regni per l'eternità » (Salmo 102, 12ss.). Una debole differenza d'accento basta a convertire il lamento in lode: « Una voce grida: 'Grida!' e io risposi: 'Che cosa griderò?' 'Ogni carne è come l'erba/ e la sua delicatezza è quella del fiore del campo./ Secca l'erba, appassisce il fiore/quando il soffio di Yahvé passa su di essi/ (Sì, il popolo è l'erba)/ L'erba secca, il fiore appassisce,/ ma la parola del nostro Dio resta in eterno » (Isaia 40, 6-8; questa proclamazione apre il libro della consolazione di Israele attribuito al deutero Isaia). È un clima ben diverso quello che domina il Qohélet, che vede la vita umana dominata da tempi ineluttabili (un tempo per generare e un tempo per morire, ecc.) e da un ritorno incessante dei medesimi avvenimenti (« ciò che è stato, sarà, ciò che si è fatto si rifarà »). Questa diversità di tonalità si accorda con un pensiero essenzialmente non speculativo, non filosofico, per il quale l'eternità trascende la storia dal mezzo della storia [40].

Questo breve giro d'orizzonte basta a far indovinare la ricchezza di senso che si nasconde così come si mostra nel *nunc stans* dell'eterno presente secondo Agostino.

Situato come a metà strada tra i pensatori portatori del loro proprio arcaismo e quelli che s'avvicinano all'ermetismo, *Kant* rappresenta, a prima vista, una figura totalmente neutra. L'idea che il tempo sia final-

[40] Il nome impronunciabile di JHWH designa il punto di fuga comune al sovrastorico e all'intra-storico. Accompagnato dal divieto delle immagini scolpite, questo 'nome' preserva l'inscrutabile e pone a distanza dalle sue figure storiche.

mente *inscrutabile* sembra del tutto estranea alla *Critica*. L'ancoraggio del concetto di tempo nel trascendentale, preso al suo livello più basso, quello dell'*Estetica trascendentale*, sembra mettere questo concetto al riparo da qualsiasi speculazione ontologica, così come da qualsiasi esaltazione entusiasta. Lo statuto di *presupposizione*, corollario di quello di trascendentale, lo mantiene sotto il controllo di un pensiero attento a frenare gli impulsi del giudizio ad uscire dai limiti del suo uso legittimo. Essenzialmente, il trascendentale mette in guardia contro le seduzioni del trascendente. Eppure... Eppure, abbiamo potuto stupirci della dichiarazione secondo la quale i cambiamenti giungono nel tempo, ma il tempo non trascorre. Noi non siamo stati interamente convinti dall'argomentazione secondo la quale il terzo 'modo' del tempo, la permanenza, chiamata anche « tempo in generale », sia reso interamente intelligibile grazie alla sua correlazione con lo schema della sostanza e il principio della permanenza. L'idea della permanenza del tempo sembra più ricca di senso che la permanenza di qualche cosa nel tempo; essa sembra esserne piuttosto l'ultima condizione di possibilità. Questo sospetto trova una conferma in un ritorno su quelli che si possono ben chiamare gli enigmi dell'*Estetica trascendentale*: che cosa può significare una intuizione *a priori* di cui non c'è intuizione dal momento che il tempo è invisibile? Che senso dare all'idea di una « proprietà formale che ha il soggetto d'essere segnato da oggetti »? Il pensiero è ancora padrone del senso tenuto conto di questo esser segnato, più fondamentale dell'essere segnato dalla storia evocato nelle nostre analisi precedenti [41]? Che è questo *Gemüt*, di cui si dice, volta a volta, che è segnato dagli oggetti [A 19, B 33], che è ciò in cui consiste la forma di ricettività [A 20, B 34]? L'interrogazione si fa più pressante quando l'esser segnati diventa affezione di sè per sè: il tempo vi è di fatto implicato in una maniera più radicale, sottolineata nella seconda edizione della *Critica* (B 66-69): è ancora nel tempo che « noi collochiamo (*setzen*) le nostre rappresentazioni »; il tempo resta la « condizione formale del modo in cui noi disponiamo [le rappresentazioni] nel nostro *Gemüt* ». Ora, in questa stessa misura, non può essere altro che il modo in cui questo spirito è se-

[41] Questi problemi ricevono uno sviluppo considerevole e un nuovo orientamento in Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Francoforte 1973; tr. it., Silva, Milano 1963; principalmente par. 9 e 10, 32-34. Analogamente in *I problemi fondamentali della fenomenologia*, *op. cit.*, par. 7-9 e 21; e anche *Interpretazione fenomenologica della 'Critica della Ragion pura' di Kant*, dal t. XXV della *Gesamtausgabe*.

gnato dalla sua attività, cioè da questa posizione (*Setzung*), per successione, per se stesso; cioè un senso interno considerato nella sua forma. La conclusione che Kant ricava e cioè che lo spirito non si intuisce così come è in se stesso, ma così come si rappresenta a condizione che questa affezione sia di sè per sè, non saprebbe cancellare la difficoltà specifica che inerisce a questa *auto-affezione*, nella quale culmina l'essere-segnati da questa affezione. Se c'è un punto in cui il tempo si rivela inscrutabile, quanto meno agli occhi di una deduzione trascendentale padrona del proprio gioco, è proprio a riguardo della nozione di permanenza del tempo e delle implicazioni per il tempo dell'affezione di sè per sè.

Sarebbe vano cercare in *Husserl* le tracce di un arcaismo o gli echi di un ermetismo che farebbe segno verso un tempo più fondamentale di qualsiasi costituzione. L'ambizione delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* è, ben inteso, quella di *costituire* con un sol gesto, la coscienza e il tempo che le è immanente. In questo, il trascendentalismo di Husserl non è meno vigilante di quello di Kant. Nondimeno, accanto alla difficoltà, che abbiamo già menzionato, difficoltà a derivare la totalità del tempo dalla continuità del processo di sovrapposizione tra tutte le intenzionalità longitudinali, io vorrei evocare un'ultima volta il paradosso che consiste nel tenere un *discorso sull'iletica*, una volta sospesa l'intenzionalità *ad extra*. Tutte le difficoltà legate, in Kant, all'affezione di sè per sè ritornano in forza a minacciare l'auto-costituzione della coscienza. Queste difficoltà sotterranee hanno la loro traduzione al livello del linguaggio nel quale questa costituzione viene a dirsi. Ciò che anzitutto colpisce, è il carattere interamente *metaforico* di questa iletica trascendentale: sgorgare, sorgere, cadere, sprofondare, scorrete, ecc.; al centro di questa costellazione metaforica, la metafora-madre del *flusso*. Quello che cercano di dire le *Lezioni*, nella loro terza sezione, è « il flusso assoluto della coscienza, costitutiva del tempo » [42]. Ora queste metafore non costituiscono in alcun modo un linguaggio figurato che si possa tradurre in un linguaggio letterale. Esse costituiscono l'unico linguaggio di cui dispone il lavoro di risalita all'origine. La metaforica è così il primo segnale della impossibile dominazione della coscienza costituente rispetto alla coscienza così costituita. Inoltre, sorge una questione di priorità tra il flusso e la coscienza: è la coscienza che costituisce il flusso? o è il flusso che costituisce la coscienza? Nella prima ipotesi,

42 Cfr. sopra, pp. 63-64, n. 31.

ritorniamo ad un idealismo di tipo fichtiano. Nella seconda siamo in una fenomenologia di tutt'altro tipo, dove il primato della coscienza sulla sua produzione è oltrepassato dalla produzione che la costituisce. Ora, l'esitazione tra le due interpretazioni resta legittima. Husserl non pone forse la domanda: « Come è possibile sapere (*wissen*) che il flusso costitutivo ultimo della coscienza possiede l'unità [43]? ». La risposta data a questa domanda, cioè lo sdoppiamento di due intenzionalità longitudinali, strappa a Husserl questa dichiarazione: « Per quanto sorprendente (se non addirittura assurdo al principio) possa sembrare il dire che il flusso della coscienza costituisce la propria unità, eppure le cose stanno così » [44]. Un'altra volta confesserà francamente: « Per tutto questo, i nomi ci mancano » [45]. Dalla metaforica alla carenza di parole, è il venir meno del linguaggio che fa segno verso l'ultima « coscienza *impressionale* » [46] di cui si può dire che è il flusso che, costituendosi, la costituisce—e non viceversa.

Il filosofo che, ai nostri occhi, s'avvicina all'ermetismo è, ben inteso, *Heidegger*. Parlare in questi termini non ha nulla di impertinente: per il tipo di discorso che si vuole ancora fenomenologico, come è quello di *Essere e Tempo* e dei *Problemi fondamentali della fenomenologia*, la penetrazione di una analitica dell'Esserci in direzione della comprensione dell'essere in quanto tale può ben essere detta vicina all'ermetismo, tanto è vero che questa penetrazione conduce la fenomenologia ermeneutica ai limiti delle sue possibilità più proprie. Ora, questa penetrazione Heidegger la tenta senza concedere nulla agli equivalenti moderni della *Schwärmerei*—l'esaltazione delirante, denunciata da Kant—che sono state, per Heidegger, così come per Husserl, le filosofie della vita, dell'esistenza e del dialogo.

La relazione dell'analitica dell'Esserci rispetto alla comprensione dell'essere non si lascia anzitutto scoprire, al di fuori delle dichiarazioni ancora programmatiche della grande introduzione di *Essere e Tempo*, se non nei segni d'incompiutezza dell'analitica; la sola, pure, condotta a termine in *Essere e Tempo*: segni che testimoniano al tempo stesso che questa analitica non mira a rinchiudersi su una antropologia filosofica. Ora il pericolo di fraintendimento del progetto filosofico di Heidegger

43 Cfr. sopra, pp. 64-65.
44 Cfr. sopra, pp. 64-65.
45 Cfr. sopra, p. 64.
46 Cfr. sopra, p. 68.

all'epoca di *Essere e Tempo*, non soltanto non è messo da parte, ma è tenuto vivo grazie all'assimilazione della problematica del tempo con quella dell'essere-integrale e di quest'ultima con quella dell'essere-per-la-morte. Non si vede proprio, al termine della seconda sezione di *Essere e Tempo*, in che cosa tutte queste analisi soddisfino al titolo dato alla prima parte: « L'interpretazione dell'Esserci in riferimento alla temporalità e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere » [40] (103). È la seconda metà del titolo che sembra non avere corrispettivo in una analisi che, al più, propone una interpretazione del carattere estatico del tempo, ma non del suo carattere aperto sul problema dell'essere. Il problema dell'essere-integrale, esplicitato da quello dell'essere-per-la-morte, sembra piuttosto chiudere questo orizzonte.

Ma, su questo punto, *I problemi fondamentali della fenomenologia* vanno più avanti rispetto a *Essere e Tempo*, proponendo di distinguere tra essere-temporale (*Temporalität*) e temporalità (*Zeitlichkeit*) nel senso conferito nel testo principale [47]. E precisamente il carattere costantemente *interrogante* del pensiero che soggiace a questa distinzione, fa emergere, *a posteriori*, il carattere *inscrutabile* della temporalità secondo *Essere e Tempo*.

La distinzione tra essere-temporale e temporalità compie, in realtà, un movimento rimasto impercettibile in *Essere e Tempo*, cioè un rovesciamento nell'uso della nozione di condizione di possibilità. È certo ripetuto che « la costituzione ontologica dell'Esserci si fonda nella temporalità » (*Problemi* [323]). Aggiungiamo ora che il senso della temporalità è « la possibilizzazione della comprensione dell'essere » (*ibid.*). Ora, il nuovo uso della nozione di possibilità si regola sulla descrizione della temporalità come orizzonte a partire dal quale noi comprendiamo l'essere. La congiunzione dei due termini: estatico e orizzontale (nel senso di carattere d'orizzonte) segna l'apertura della nuova problematica collocata sotto il titolo dell'essere-temporale [374-379].

In questa nuova problematica, il carattere di orizzonte del tempo è direttamente ricondotto all'*intenzionalità* costitutiva di ciascuna delle estasi del tempo, e principalmente a quella dell'av-venire, compreso nel senso di anticipazione su se stessi e di av-venire a se stessi. Il ruolo dell'essere-per-la-morte in rapporto alla totalizzazione del tempo estatico è

47 *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., par. 19-22.

passato sotto silenzio, mentre è accentuato il trasporto estatico verso..., in direzione di..., che segna l'inflessione della problematica. Si parla ormai di temporalità estatico-orizzontale, intendendo che orizzontale significa: « caratterizzato da un orizzonte dato con l'estasi stessa » [378]. Agli occhi di Heidegger, questo dispiegamento dell'orizzontale a partire dall'estatico attesta il regno del fenomeno dell'intenzionalità rispetto ad ogni approccio fenomenologico. Ma, in opposizione ad Husserl, è il carattere estatico-orizzontale della temporalità che condiziona l'intenzionalità, e non viceversa. È in un senso francamente ontologico che l'intenzionalità è ripensata: come il progetto in direzione di... implicato nella comprensione dell'essere. Individuando in questa qualche cosa come « un progetto dell'essere in direzione del tempo » [397], Heidegger pensa di discernere anche l'orientamento della temporalità verso il suo orizzonte, l'essere-temporale.

Ora, bisogna ben riconoscere che, nel contesto di un pensiero che vuol essere ancora fenomenologico, vale a dire retto dall'idea di intenzionalità, tutte le dichiarazioni di Heidegger su questo « progetto dell'essere in direzione del tempo » restano criptiche. Gli aiuti che egli propone al pensiero rischiano piuttosto di metterlo fuori strada: così l'accostamento tra il suo nuovo proposito e il famoso « al di là dell'essere » (*epekeina tes ousias*) di Platone nel libro VI della *Repubblica*. Certo, il proposito di Heidegger impegna anche a « interrogare al di là dell'essere, in direzione di ciò verso cui l'essere stesso, in quanto tale, è aperto-in-progetto » [399]. Ma separata dall'idea di Bene, l'*epekeina tes ousias* non è più di grande aiuto: resta solo l'elemento di direzione, il passaggio al di là: « Noi caratterizziamo questa direzione (*Wohin*) dell'estasi come orizzonte o meglio lo schema orizzontale dell'estasi » [429]. Per conseguenza, che cosa comprendiamo veramente quando diciamo che « la temporalità (*Temporalität*) è la temporalizzazione più originaria della temporalità come tale » [429]? Niente, a ben vedere, fin tanto che noi non siamo in grado di ricondurre la differenza tra *temporale* e *zeitlich* alla *differenza ontologica*, vale a dire alla differenza tra l'essere e l'ente che è per la prima volta affermata esplicitamente e pubblicamente nei *Problemi fondamentali della fenomenologia*. La distinzione tra *temporale* e *zeitlich* ha quindi solo una funzione: fare segno verso la differenza ontologica. Al di fuori di questo ruolo, essa non riesce a far altro che segnalare il carattere inscrutabile della temporalità compresa come l'integralità dell'Esser-ci. Infatti, presa in se stessa, la distinzione tra l'essere temporale e la temporalità non designa più un fenomeno acces-

sibile alla fenomenologia ermeneutica *in quanto tale*[48].

Il problema più imbarazzante che incontra la nostra impresa nel suo complesso si riassume nel sapere se la non rappresentabilità del tempo trovi ancora un parallelo sul versante della narratività. Il problema sembra, di primo acchito, incongruo: che senso potrebbe esservi nel raffigurare l'inscrutabile? La poetica del racconto non è senza risorse di fronte all'anomalia della domanda. *È nel modo in cui la narratività è portata verso i suoi limiti che risiede il segreto della sua replica all'inscrutabilità del tempo.*

Abbiamo più volte toccato il problema dei limiti della narratività, ma senza rapporto con la non rappresentabilità del tempo. Così, ci siamo chiesti se il modello aristotelico di costruzione dell'intrigo rendeva ancora conto delle forme più complesse di composizione messe in opera dalla storiografia contemporanea o dal romanzo d'oggi. Il problema ci ha costretti ad elaborare, sul versante della storiografia, le nozioni di quasi-intrigo, di quasi-personaggio, e di quasi-avvenimento, che lasciano intendere che il modello iniziale di costruzione dell'intrigo è portato dalla storiografia quasi ad un punto di rottura al di là del quale non si può più dire che la storia è una estensione del racconto[49]. Abbiamo dovuto fare una confessione analoga sul versante del romanzo e riconoscere che, nell'epoca che taluni chiamano post-moderna, è possibile che non si sappia più che cosa vuol dire raccontare. Abbiamo con Walter Benjamin deplorato la mutazione mortale che sarebbe il passaggio dell'umanità ad uno stadio nel quale nessuno avrebbe più esperienza da comunicare ad altri. Abbiamo anche, con Frank Kermode, fatto l'atto di fede che la capacità di metamorfosi del racconto consentirà, ancora a lungo, a quest'ultimo di scongiurare lo scisma.

I limiti di cui vogliamo ora occuparci sono di un altro ordine: i precedenti non riguardavano la capacità del racconto di rifigurare il tempo se non attraverso le sue risorse di configurazione interna. Si tratta ora

[48] Non è compito di quest'opera prendere posizione circa l'ambizione dichiarata da Heidegger alla fine de *I problemi fondamentali della fenomenologia*, di costituire una *scienza* ontologica del nuovo *a priori* che costituisce ormai l'essere-temporale [465]. L'intenzione di non cadere qui in un nuovo ermetismo è in tutti i casi fermamente sottolineata nelle ultime pagine del Corso (peraltro incompiuto), in cui Heidegger riprende l'opposizione che Kant fa, nel breve opuscolo: *Su un tono di distinzione di recente assunto in filosofia* (1796), tra la sobrietà del Platone delle Lettere e l'ebbrezza supposta del Platone dell'Accademia, mistagogo suo malgrado.

[49] Cfr. *Tempo e racconto*, t. I, seconda parte, cap. III.

dei *limiti stessi della rifigurazione del tempo grazie al racconto.*

Ora, il termine di limite può essere inteso in due sensi: per limite interno, si intenderà l'oltrepassamento fino ad esaurimento dell'arte di raccontare sulla soglia dell'inscrutabile. Per limite esterno, il superamento del genere narrativo da parte di altri generi di discorso che, a loro modo, si dedicano anche a *dire* il tempo.

Parliamo, anzitutto, dei limiti esplorati dal racconto stesso all'interno della propria circoscrizione. Il racconto di finzione è certamente il meglio attrezzato per questo lavoro al limite; ne conosciamo il metodo privilegiato, quello delle variazioni immaginative. Nel capitolo loro dedicato [50], non abbiamo potuto restare nei confini che ci eravamo assegnati, cioè l'esame delle soluzioni, diverse rispetto a quelle della storia, portate dalla finzione al problema della dualità dell'interpretazione fenomenologica e dell'interpretazione cosmologica del tempo; uscendo da questo quadro imposto, noi ci siamo azzardati a valutare i contributi delle nostre favole sul tempo all'esplorazione dei rapporti tra *il tempo e il suo altro.* Il lettore ha senza dubbio ancora presente alla memoria l'evocazione dei grandi momenti dei nostri tre romanzi sul tempo, momenti nei quali l'estrema concentrazione della temporalità conduce ad una varietà di esperienze-limite che meritano d'essere collocate sotto il segno dell'eternità [51]. Non possiamo dimenticare né la scelta tragica di Septimus in *Mrs. Dalloway,* né le tre figure di eternità ne *La montagna incantata*—l'*Ewigkeitssuppe,* la *Walpurgisnacht* e l'episodio *Schnee*—né la doppia eternità de *Il Tempo ritrovato,* quella che strappa al tempo perduto e quella che genera l'opera che cercherà di riscattare il tempo. Così la finzione moltiplica le esperienze di eternità, portando così, in modi diversi, il racconto ai limiti di se stesso. Questa moltiplicazione delle esperienze-limite non deve stupire, se si ricorda che ogni opera di finzione dispiega il suo proprio mondo. Ora, è ogni volta in un mondo possibile diverso che il tempo si lascia oltrepassare dall'eternità. È così che le favole sul tempo divengono favole sul tempo e sul suo altro. In nessun altro ambito si verifica meglio la funzione della finzione, che è quella di servire da laboratorio per delle esperienze di pensiero in numero illimitato. È per altre istanze di vita, religiosa, etica e politica, che una scelta si impone: l'immaginario non tollera censura.

Non possiamo neppure dimenticare la seconda trasgressione che la

50 Cfr. sopra, cap. II.

51 Cfr. sopra, pp. 203-206.

finzione opera rispetto all'ordine del tempo quotidiano, scandendo i confini di eternità, le esperienze-limite illustrate dalla finzione esplorano inoltre un'altra frontiera, quella dei confini tra la favola e il mito [52]. Solo la finzione, dicevamo, proprio perché è finzione, può permettersi qualche ebbrezza. Ora comprendiamo meglio il significato di questa esaltazione; essa ha come termine di confronto la sobrietà della fenomenologia, quando essa modera lo slancio che attinge agli arcaismi da cui si allontana e agli ermetismi ai quali non vuole avvicinarsi. Di questi arcaismi e di questi ermetismi, il racconto non teme di appropriarsi la sostanza, conferendo loro una trascrizione narrativa. Septimus, dicevamo, sa ascoltare, al di là del rumore della vita, l'« ode immortale al Tempo ». E nella morte porta con sè « le sue odi al Tempo ». Quanto a *La montagna incantata*, è una doppia magia rovesciata quella che l'opera evoca: da un lato la magia di un tempo diventato incommensurabile per la perdita dei suoi riferimenti e delle sue misure, dall'altro l'« elevazione » (*Steigerung*) di un modesto eroe, messo di fronte alle prove della malattia e della morte, elevazione che, talvolta, attraversa le fasi di un franco ermetismo e che, nel suo insieme, offre i tratti di una iniziazione di risonanza kabbalistica. Solo l'ironia fa barriera tra la finzione e la ripetizione ingenua del mito. *Alla ricerca*, infine, narrativizza, lo ricordiamo, una esperienza metafisica dell'identità perduta venuta dall'idealismo tedesco, al punto che si può chiamare ugualmente iniziatica l'esperienza sovratemporale della Bellezza da cui procede lo slancio della creazione verso l'opera in cui questa dovrà incarnarsi. Non è quindi un caso se, ne *Alla ricerca*, il tempo è come ri-mitizzato. Tempo distruttore, da una parte, « l'artista, il Tempo » dall'altra [53]. E neppure è un caso se *Alla ricerca* termina con tre parole: « ...dentro il Tempo ». Il 'dentro' non è più preso qui nel senso volgare di una locazione in qualche vasto contenitore, ma nel senso, vicino ad un tempo all'arcaismo e all'ermetismo, in cui il tempo avvolge tutte le cose, compreso il racconto che tenta di ordinarlo.

C'è un altro modo per il tempo di avvolgere il racconto, è quello di suscitare dei modi discorsivi altri che quello narrativo, che ne dicano,

52 Cfr. sopra, pp. 206-207.

53 Il termine di magia viene sotto la penna di Proust quando parla dei moribondi della cena in maschera che fa seguito alla scena della Visitazione: « Un teatrino di marionette immerse nei colori immateriali degli anni, di marionette esternanti il Tempo, e il Tempo che d'abitudine non è visibile, che per diventarlo va in cerca di corpi e dovunque li incontra se ne impossessa per mostrar su di loro la propria lanterna magica » (III, p. 924) (tr. it., *Il tempo ritrovato*, Einaudi, Torino 1951, p. 218).

in altro modo, il profondo enigma. Viene così un momento, in un'opera consacrata al potere che il racconto ha di elevare il tempo al linguaggio, in cui bisogna confessare che il racconto non è tutto e che il tempo si dice ancora altrimenti, perché, anche per il racconto, resta l'inscrutabile.

Per parte mia, sono stato reso attento a questi limiti esterni del racconto dall'esegesi biblica. La Bibbia ebraica, in effetti, può essere letta come il testamento del tempo nei suoi rapporti con l'eternità divina (con tutte le riserve evocate in precedenza circa l'equivocità del termine eternità). Ora, il racconto non vi si trova solo a dire il rapporto del tempo con il suo altro. Prescindendo dall'ampiezza del registro narrativo è sempre in congiunzione con altri generi che il racconto funziona nella Bibbia ebraica [54].

Tale congiunzione nella Bibbia tra narrativo e non-narrativo invita a cercare se, anche in altre letterature, il racconto non unisca i suoi effetti di senso a quelli di altri generi, per dire ciò che del tempo è più ribelle alla rappresentazione. Mi limiterò a evocare brevemente la trilogia familiare fino ai nostri giorni alla poetica tedesca: l'epico, il drammatico, il lirico [55]. Per ciò che concerne i primi due generi, abbiamo ammesso, a partire dall'analisi della *Poetica* di Aristotele, che si lasciavano inscrivere, senza eccessiva violenza, sotto la denominazione del narrativo, preso in senso largo, nella misura in cui la costruzione dell'intrigo ne è il denominatore comune. Ma l'argomentazione che vale dal punto di vista della configurazione del tempo vale ancora dal punto di vista della sua rifigurazione? È notevole che i monologhi e i dialoghi aprano, nella

[54] Il primo incrocio caratterizza il Pentateuco; a partire dal documento jahvista, racconti e leggi si trovano intrecciati; si incrociano così l'immemoriale della narrazione, aperta verso il passato mediante prefazioni di prefazioni che precedono i racconti di alleanza e di liberazione, e l'immemoriale della Legge, condensata nella Rivelazione del Sinai. Altri incroci significativi si aggiungono al precedente: l'apertura profetica sul tempo provoca, per contraccolpo, uno sconvolgimento della teologia delle tradizioni sviluppata dal Pentateuco. A sua volta, la storicità sia retrospettiva che prospettica comune alle tradizioni e alle profezie viene messa a confronto con questo altro immemoriale, quello della sapienza raccolta negli scritti sapienziali dei Proverbi, del Libro di Giobbe, del Qohélet. Infine, tutte le figure dell'immemoriale si trovano riattualizzate nel lamento e nella lode raccolte nei Salmi. È così grazie ad una catena di mediazioni non narrative che, nella Bibbia, il racconto biblico accede alla statura di un racconto di confessione (cfr. sopra, p 391, n. 23).

[55] Cfr. Käte Hamburger, *Die Poetik der Dichtung* cfr. *Tempo e racconto*, t. II, pp. 109-112).

trama puramente narrativa dell'azione immaginata, delle fessure che consentono la collocazione di brevi meditazioni, o di ampie speculazioni, sulla miseria dell'uomo abbandonato all'usura del tempo. Questi pensieri messi sulle labbra di Prometeo, di Agamennone, di Edipo, del coro tragico—e, in tempi più vicini a noi, di Amleto—si inscrivono nella lunga tradizione di una sapienza senza frontiere, che al di là dell'episodico, raggiunge il fondamentale. È a questo fondamentale che la poesia lirica dona una voce che è anche un *canto*. Non appartiene più all'arte narrativa deplorare la brevità della vita, il conflitto dell'amore e della morte, la vastità di un universo che ignora anche il nostro lamento. Il lettore avrà riconosciuto, nascosto in diversi punti del nostro testo, sotto il pudore e la sobrietà della prosa, gli echi della sempiterna elegia, figura lirica del lamento. Così ci siamo abbandonati brevemente, all'inizio della nostra aporetica, in occasione di una semplice nota sul tempo nel *Timeo*, ad una riflessione dolce-amara sulla consolazione che un'anima desolata può trovare nella contemplazione dell'ordine pur così disumano dei movimenti celesti [56]. La medesima tonalità si è di nuovo imposta questa volta alla fine della nostra aporetica, in occasione di una riflessione suscitata da Heidegger sui nessi reciproci tra l'intratemporalità e il tempo detto ordinario [57]. Abbiamo notato allora le oscillazioni che la meditazione impone al sentimento: ora prevale l'impressione di una complicità tra il non-dominio inerente al nostro essere gettato e deietto e questo altro non-dominio che ci richiama la contemplazione del movimento sovrano degli astri; ora, al contrario, prevale il sentimento dell'incommensurabilità tra il tempo assegnato ai mortali e la vastità del tempo cosmico. Così siamo costretti ad oscillare tra la rassegnazione che produce la collusione tra due impotenze e la desolazione che continuamente rinasce dal contrasto tra la fragilità della vita e la potenza del tempo che invece distrugge [58]. È in molti altri modi che il *lirismo del pensiero meditante* va dritto al fondamento senza passare per l'arte di raccontare.

Tale congiunzione finale tra l'epico, il drammatico e il lirico era annunciata fin dalla *Prefazione* di *Tempo e racconto* I: *la poesia lirica*, dicevamo, segue da vicino la poesia drammatica. La ridescrizione invocata ne *La Metafora viva* e la rifigurazione secondo *Tempo e Racconto* scambiano così i loro ruoli, quando, sotto l'egida de « l'artista, il Tem-

56 Cfr. sopra, pp. 25-26, n. 16.
57 Cfr. sopra, pp. 143-145.
58 Cfr. sopra, p. 144.

po », si congiungono la potenza di ridescrizione dispiegata dal discorso lirico e la potenza mimetica propria del discorso narrativo.

Un ultimo sguardo al cammino percorso: abbiamo distinto, in queste pagine conclusive, tre livelli nell'aporetica del tempo che abbiamo dapprima articolato in funzione degli autori e delle opere. Ora, il passaggio da un livello all'altro segna una certa progressione, senza comunque fare sistema, salvo smentire l'argomentazione sistematica contenuta in ogni aporia e nell'ultima più che nelle altre. Bisogna dire altrettanto delle repliche che la poetica del racconto oppone alle aporie del tempo: esse costituiscono una costellazione significante, senza per questo formare una catena vincolante: niente infatti obbliga a passare dalla nozione di *identità narrativa* all'idea dell'*unità della storia*, poi al riconoscimento dei *limiti del racconto* di fronte al mistero del tempo che ci avvolge. In un senso, la pertinenza della replica del racconto alle aporie del tempo diminuisce da uno stadio all'altro, al punto che il tempo sembra uscire vincitore dalla lotta, dopo esser stato tenuto prigioniero nelle reti dell'intrigo. È bene che sia così: *non si dirà che l'elogio del racconto avrà surrettiziamente ridato vita alla pretesa del soggetto costituente a dominare il senso*. Conviene al contrario, a qualsiasi modo di pensare, verificare la validità del suo uso, nella circoscrizione che gli è assegnata, prendendo una esatta misura dei limiti del suo uso.

Ma, se da una aporia all'altra e da una replica poetica all'altra, la progressione è libera, per contro l'ordine inverso è vincolante: non è vero che il riconoscimento dei limiti del racconto abolisca la posizione dell'idea dell'unità della storia, con le sue implicazioni etiche e politiche. Piuttosto la esige. *E nemmeno sarà detto che il riconoscimento dei limiti del racconto, correlativo del riconoscimento del mistero del tempo, avrà alimentato l'oscurantismo*; il mistero del tempo non equivale ad un interdetto che pesa sul linguaggio; suscita piuttosto l'esigenza di pensare di più e di dire altrimenti. Se le cose stanno così, occorre condurre fino al suo termine il movimento di ritorno e tener fermo che la riaffermazione della coscienza storica nei suoi limiti di validità esige a sua volta la ricerca, da parte dell'individuo e delle comunità alle quali l'individuo appartiene, della loro rispettiva identità narrativa. È questo il nocciolo duro dell'intera nostra ricerca; infatti è solo in questa ricerca che con pertinenza sufficiente si rispondono l'aporetica del tempo e la poetica del racconto.

AUTORI CITATI
Tempo e racconto, I, II, III

Alexander J., *The Venture of Form in the Novels of Virginia Woolf*, Port Washington, New York, London, Kennikat Press, 1974.

Alter R., *Partial Magic: The Novel as a Self-Conscious Genre*, Berkeley, University of California Press, 1975.

Anscombe E., *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.

Arendt H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; trad. it. *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1964.

Ariès P., *L'Homme devant la mort*, Paris, Éd. du Seuil, 1977; trad. it. *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Bari, Laterza, 1980.

Aristotele, *Opere*, Bari, Laterza, 1973.

Aron R., *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1957.

— *La Philosophie critique de l'histoire: Dilthey, Rickert, Simmel, Weber* (1938), Paris, Vrin, 4ª ed., 1969.

— « Comment l'historien écrit l'épistémologie: à propos du livre de Paul Veyne », in *Annales*, n° 6, novembre-dicembre 1971, pp. 1319-1354.

Auerbach E., *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, Francke, 1946; trad. it. Torino, Einaudi, 1956.

Agostino (sant'), *Le Confessioni*, Roma, Città Nuova Editrice, 1982⁴.

Austin J.L., *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1962; trad. it., *Quando dire è fare*, Torino, Marietti, 1974.

Bachtin M., *La Poétique de Dostoievski*, trad. fr. d'Isabelle Kolicheff, presentazione di Julia Kristeva; 1ª ed., *Problemy tvortchevsta Dostoievskogo*, Leningrad, 1929; 2ª ed., *Phoblemy poetiki Dostoievskogo*, Moskva 1963; 3ª ed., 1972; 4ª ed., 1979; trad. it. *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968.

Balás D.L., « Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* »,

in *Gregory von Nyssa und die Philosophie* (II colloquio internazionale su Gregorio di Nissa, 1972), Leiden, E.J. Brill, 1976.

Barreau H., *Construction de la notion de temps*, Atelier du Département de Physique, VLP - Strasbourg, 1985.

Barthes R., « *Introduction à l'analyse structurale des récits* », *Communications*, n° 8, 1966; anche in *Poétique du récit.*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

— *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Éd. du Seuil, 1953.

Beierwaltes W., *Plotin über Ewigkeit und Zeit* (*Enneade* III, 7) Frankfurt, Klostermann, 1967.

Benjamin W., « Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskows », in *Illuminationen*, Frankfurt, Ed. Suhrkamp, 1969; tr. it. in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1981.

Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966; tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1971.

— « Le langage et l'expérience humaine », in *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, coll. « Diogène », 1966.

Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889.

Berlin I., « Historical Inevitability », in *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press, 1969, anche in Gardiner P., *The Philosophy of History*, London, Oxford University Press, pp. 161-186.

Bernet R., « Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins », in E.W. Orth (a cura di), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Freiburg, München, 1983. « La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 1983.

Berr H., *L'Histoire traditionnelle et la Synthèse historique*, Paris, Alcan, 1921.

Bersani L., « Déguisement du moi et art fragmentaire », in *Recherche de Proust*, Paris. Éd. du Seuil, 1980.

Bloch M., *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, prefaz. di Georges Duby, Paris, Armand Colin, 7ª éd., 1974; Torino, Einaudi, 1950.

Blumenberg H., « Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte der schöpferischen Menschen », *Studium Generale*, n° 10, 1957.

Booth W., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961; 2ª ed. (con una importante postfazione) 1983.

— « Distance et point de vue », in *Essays in Creation*, XI, 1961; ripreso in *Poétique*, IV, 1970.

— « "The way I loved George Eliot". Friendship with books as a Neglected Metaphor », *Kenyon Review*, II, 2, 1980, pp. 4-27.

Boros S., « Les catégories de la temporalité chez saint Augustin », in *Archives de philosophie*, t. XXI, 1958, pp. 323-385.

Braudel F., *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe* II, Paris, Armand Colin, 1949; tr. it., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo* II, Torino, Einaudi, 1953.

— *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.

— *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme* (XVᵉ-XVIIIᵉ *siècle*), t. I, *les*

Structures du quotidien, t. II, *les Jeux de l'échange*, t. III, *le Temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1967-1979; trad. it. Torino, Einaudi, 1977. (cfr. M. Vovelle, « L'histoire et la longue durée », in *la Nouvelle Histoire*, enciclopedia diretta da Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Paris, Retz-CEPL, 1978, pp. 316-343).

Bremond C., « Le message narratif », *Communications*, n° 4, 1964; ripreso in *Logique du récit*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

Brisson L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon; un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.

Burckhardt J., *Die Kultur de Renaissance in Italien*, Leipzig, E.A. Seamann, 1877;

— *Weltgeschichte Betrachtungen*, Berlin et Stuttgart, Spemann, 1905; trad. fr. di Stelling-Michaud, Paris, Alcan, 1938.

Burke K., *A Grammar of Motives*, New York, Braziller, 1955; Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1969.

— *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature and Method*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1966.

Callahan J.F., *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Harvard University Press, 1948, pp. 149-204.

— « Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time », *Atti del* XII *Congresso internazionale di filosofia*, Venezia, 1958, Firenze, 1960, p. 59.

— « Basil of Caesarea, A New Source for St. Augustine's Theory of Time », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 63, 1958.

Canary R. e Kozicki M., *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.

Certeau M. de, « L'opération historique », in *Faire de l'histoire*, sotto la direzione di J. Le Goff et P. Nora, Paris, Gallimard, 1974. t. I, pp. 3-41.

— *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it. Roma, Il Pensiero Scientifico, 1977.

Charles M., *Rhétorique de la lecture*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

Style and Structure in Literature. Essays in the New Stylistics, Ithaca, Cornell University Press, 1978.

— « The Structure of Narrative Transmission », in Roger Fowler (a cura di), *Style and Structure in Literature. Essays in the New Stylistics*. Ithaca, Cornell University Press, 1975.

Chaunu P., *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, Paris, Armand Colin, 1978.

— *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, 12 vol., Paris, SEPVEN, 1955-60.

— *La Mort à Paris*, XVIe, XVIIe, XVIIIe *siècles*, Paris, Fayard, 1978.

Cohn D., *Transparent Minds*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1978; trad. fr., *La Transparence intérieure*, Paris, Ed. du Seuil, 1979.

Collingwood R.G., *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1939.

— *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1948.

— *The Idea of History*, a cura di T.M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1956.

Conen P.F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964.
Cornford F.M., *Plato's Cosmology*, London, Kegan Paul, New York, Harcourt and Brace, 1937.
Costa de Beauregard O., *La Notion de temps; équivalence avec l'espace*, Paris, Hermann, 1953.
— « Two Lectures of the Direction of Time », *Synthesis*, n° 35, 1977.
Couderc P., *Le Calendrier*, Paris, PUF, coll. « Que Sais-je? », 1961.
Courcelle P., *Recherches sur les* Confessions *de saint Augustin, Paris*. E. de Boccard, 1950.
— « Traditions néo-platoniciennes et traditions chrétiennes de la région de dissemblance », in *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, n° 24, 1927, p. 5-33, ripreso in appendice alle *Recherches sur les* Confessions *de saint Augustin*, Paris, E. de Boccard, 1950.
Courtés J. et Greimas A.J., *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
Culler J., « Defining Narrative Units », *in* Roger Fowler (a cura di), *Style and Structure in Literature. Essays in the New Stylistics*, Ithaca, Cornell University Press, 1975.

Dagognet F., *Écriture et Iconographie*, Paris, J. Vrin, 1973.
Daiches D., *The Novel and the Modern World*, Chicago, University of Chicaco Press, 1939; ed. riveduta, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
— *Virginia Woolf*, New Directions, Norfolk (Conn.), 1942, London, Nicholson and Watson, 1945; ed. riveduta, 1963.
Danto A.C., « What Can We Do? », *The Journal of Philosophy*, n° 60, 1963.
« Basic Actions », *Am. Phil. Quarterly*, n° 2, 1965.
— *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965; trad. it., Bologna, Il Mulino, 1971.
— *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
Deleuze G., *Proust et les Signes*, Paris, PUF, 1964; 6ᵉ éd., 1983.
Derrida J., *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1967; trad. it., Milano, Jaca Book, 1984².
« *Ousia et Grammè*. Nota su una nota di *Sein und Zeit* », in *Marges de la Philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.
Dilthey W., « Ueber das Studium der Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat » 1875, *Ges. Schriften*, V.
Dolezel L., *Narrative Modes in Czech Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 1973.
— « The Typology of the Narrator: Point of View in Fiction », in *To Honor R. Jakobson*, t. I, La Haye, Mouton, 1967.
Dray W., *Laws and Explanation in History*, London, New York, Oxford University Press, 1957.
— *Philosophical Analysis and History*, New York, Harper and Row, 1966; trad. it., *Filosofia e conoscenza storica*, Bologna, Il Mulino, 1977.

Droysen J.G., *Historik*, édité par R. Hübner, Munich et Berlin, 1943.
Duby G., Prefazione a Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, 7ª ed., 1974.
— « Histoire sociale et idéologie des sociétés », in *Faire de l'histoire* sotto la direzione di J. Le Goff et P. Nora, Paris, Gallimard, 1974, t. I, *Nouveaux problèmes*.
— *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.
Dufrenne M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF, 1953.
Duhem P., *Le Système du monde*, Paris, Hermann, t. I, 1913.
Dumézil G., *Le Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977.
— « Temps et mythe », *Recherches philosophiques*, Paris, Boivin, 1935-1936.
Dundes A., Introduzione a *Morphology of the Folktale* de Propp, 2ª ed., Austin, London, University of Texas Press, 1968.
Durkheim E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, rist., PUF, 1968; trad. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1963.

Else G.F., *Aristotle's Poetics: the Argument*, Harvard University Press, 1957.
Escande J., *Le Récepteur face à l'Acte persuasif. Contribution à la théorie de l'interprétation (à partir de l'analyse de textes évangéliques)*, tesi di III Ciclo in semantica generale, diretta da A.J. Greimas, EHESS, 1979.

Febvre L., *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953.
Ferry J.M., *Éthique de la communication et Théorie de la démocratie chez Habermas*, thèse inédite, 1984.
Fessard G., *La Philosophie historique de Raymond Aron*, Paris, Julliard, 1980.
Findlay J.N., *Kant and the Transcendantal Object, a Hermeneutic Study*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
Fink E., *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), La Haye, M. Nijhoff, 1966; trad. fr. di Didier Franck, *De la Phénoménologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1974.
Florival G., *Le Désir chez Proust*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1971.
Focillon H., *La Vie des formes*, Paris, E. Leroux, 1934; 3ª ed., PUF, 1947.
Foucault M., *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; trad. it. Milano, Rizzoli, 1971.
Frankel C., « Explanation and Interpretation in History », *Philosophy of Science*, n° 24, 1957, pp. 137-155, Gardiner P., *Theories of History*, New York, Macmillan, 1959, pp. 408-427.
Fraser J.T., *The Genesis and Evolution of Time. A critic of Interpretation in Physics*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1982.
Friedemann K., *Die Rolle des Erzählers im Epik*, Leipzig, 1910.
Frye N., *The Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1957; trad. it., Torino, Einaudi, 1969.
— « New Directions from Old », in *Fables of Identity*, New York, Harcourt, Brace, and World, 1963.
Furet F., *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.B.C. Mohr (Paul Sie-

beck), 1re éd., 1960; 3e éd., 1973; trad. it., Milano, Bompiani, 1986³.
Gallie W.B., *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, Schoken Books, 1964.
Gambel I., « Clarissa Dalloway's Double », in Jacqueline E.M. Latham (a cura di), *Critics on Virginia Woolf*, Corall Gables Fl., University of Miami Press, 1970.
Gardiner P., *The Nature of Historical Explanation*, London, Clarendon University Press, 1952, 1961.
— *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959.
— *The Philosophy of History*, London, Oxford University Press, 1974.
Garelli J., *Le Recel et la Dispersion, Essai sur le champ de lecture poétique*, Paris, Gallimard, 1978.
Geertz C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Baric Books, 1973; trad. it., Bologna, Il Mulino, 1987.
Genette G., « Frontières du récit », *Figures* II, Paris, Éd. du Seuil, 1969; trad. it., Torino, Einaudi, 1972.
— « Le discours du récit », *Figures* III, Paris. Éd. du Seuil, 1972; trad. it., Torino, Einaudi, 1976.
— *Nouveau Discours du récit.*, Paris, Éd. du Seuil, 1983; trad. it. Torino, Einaudi, 1987.
— « La question de l'écriture », in *Recherche de Proust*, Paris. Éd. du Seuil, 1980.
Gilson É., « Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin », in *Recherches augustiniennes*, Paris, 1929, pp. 246-255.
— *Philosophie et Incarnation chez saint Augustin*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1947.
— « *Regio dissimilitudinis* de Platon à saint Bernard de Clairvaux », *Mediaev. Stud.*, n° 9, 1947, pp. 108-130.
Goethe J.W., « Ueber epische und dramatische Dichtung » (1797), in *Goethe: Sämtliche Werke*, Stuttgart et Berlin, Jubiläums-Ausgabe, 1902-1907, vol. XXXVI, pp. 149-152.
Golden L. e Hardison O.B., *Aristotle's Poetics. A Translation and Commentary for Students of Literature*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1968.
— « Catharsis », in *Transactions of the Am. Philological Assoc.*, n° 43, 1962, pp. 51-60.
Goldman A.I., *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-1970.
Goldschmidt V., *Le Système stoïcien et l'Idée de Temps*, Paris, J. Vrin, 1953.
— *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982.
Gombrich E.H., *Art and Illusion*, Princeton/Bollingen Series XXXV. 5, Princeton/Bollingen Paperbacks, 1ª ed., 1960; 2ª ed., 1961; 3ª ed., 1969; trad. fr. di G. Durand, *l'Art et l'Illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, Gallimard, 1971.
Goodfield J. e Toulmin S., *The Discovery of Time*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1963, 1977, 1982.
Goodman N., *The Languages of Art, An Approach to a Theory of Symbols*,

Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968; trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1976.
Goubert P., *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Paris, SEVPEN, 1960; riedita col titolo *Cent Mille Provinciaux au* XVII*e siècle*, Paris, Flammarion, 1968.
Graham J., « Time in the Novels of Virginia Woolf », in *University of Toronto Quarterly*, vol. XVIII, 1949; ripreso in Jacqueline E.M. Latham (a cura di), *Critics on Virginia Woolf*, Corall Gables Fl., University of Miami Press, 1970.
Granel G., *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1958.
— Prefaz. a Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964; 2ª ed., 1983.
Granger G.-G., *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968.
Granier J., *Le Discours du monde*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.
Greimas A.J., *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966; trad. it., Milano, Rizzoli, 1968.
— *Du Sens*, Paris, Éd. du Seuil, 1970; trad. it., Milano, Bompiani, 1974.
— *Du Sens* II, Paris, Éd. du Seuil, 1983; trad. it., Milano, Bompiani, 1985.
— « Les jeux des contraintes sémiotiques », in collaborazione con F. Rastier, in *Yale French Studies*, n° 41, 1968, « The Interaction of Semiotic Constraints », ripreso in *Du Sens*.
— « Éléments d'une grammaire narrative », in *L'Homme*, vol. IX, n° 3, 1969; ripreso in *Du Sens*.
— *Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratique*, Paris, Éd. du Seuil, 1976.
— *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, in collaborazione con J. Courtés, Paris, Hachette, 1979.
Grondin J., « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité herméneutique », *Archives de philosophie*, vol. XLIV, n° 3, luglio-settembre 1981.
Guiguet J., *Virginia Woolf et son œuvre: l'art et la quête du réel*, « Études anglaises », n° 13, Paris, Didier, 1962; trad. inglese, *Virginia Woolf and Her Works*, London, The Hogarth Press, 1965.
Guillaume G., *Temps et Verbe*, Paris, Champion, 1929 et 1965.
Guitton J., *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin* (1933), Paris, J. Vrin, 4ª ed., 1971.

Habermas J., « La modernité: un projet inachevé », in *Critique*, n° 413, ottobre 1981.
— *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981; trad. it., Bologna, Il Mulino, 1986.
Hafley J., *The Glass Roof: Virginia Woolf as Novelist*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1954.
Halbwachs M., *Mémoire et Société*, PUF, 1950; ristamp. con il titolo *la Mémoire collective*, Paris, PUF, 1968.
Hamburger K., *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 2ª ed., 1957; trad. inglese, *The Logic of Literature*, Ann Harbor, Indiana Uni-

versity Press, 1973.
Hardison O.B. e Golden L., *Aristotle's Poetics, A Translation and Commentary for Students of Literature*, Englewood Cliffs N.J., Prentice-Hall, 1968.
Hart H.L.A., « The Ascription of Responsability and Rights », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 49, London, 1948, pp. 171-194.
— et Honoré A.M., *Causation in the Law*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
Hegel F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. I, *Die Vernunft in der Geschichte*, édition établie par Johannes Hoffmeister, Hambourg, Felix Meiner, 1955; trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1941.
— *La Fenomenologia dello Spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1970³.
— *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1913.
Heidegger M., *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 10ª ed., 1963; trad. it., Torino, UTET, 1969.
— *Gesamtausgabe, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1975.
— « Ce qu'est et comment se détermine la *Physis* » (Aristote, *Physique* B 1) », seminario del 1940, trad. fr. di Fédier, in *Questions* II, Paris, Gallimard, 1968; originale tedesco accompagnato dalla trad. it. di G. Guzzoni, in *Il Pensiero*, nn. 2 e 3, Milano, 1958.
Hempel C.G., « The Function of General Laws in History », *The Journal of Philosophy*, n° 39, 1942, pp. 35-48, articolo ripreso in Gardiner P., *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959, pp. 344-356.
Henry A., *Proust romancier, le tombeau ègyptien*, Paris, Flammarion, 1983.
Herrstein Smith B., *Poetic Closure, A Study of How Poems End*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1968.
Heussi K., *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1932.
Honoré A.M. e Hart (H.L.A.), *Causation in the Law*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
Hubert R., « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1909.
Husserl E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. X, *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928, a cura di Heidegger; ed. R. Boehm, *Husserliana*, V, La Haye, Nijhoff, 1966; trad. it., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano, Angeli, 1981.
— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, éd. W. Biemel, *Husserliana*, VI, 1954; trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1961.
— *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, éd. S. Strasser, *Husserliana*, I, 1950; trad. it., Milano, Bompiani, 1960.
— *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. I, Halle, M. Niemeyer, 1913; ed. W. Biemel, *Husserliana*, III, 1950; trad. it., Torino, Einaudi, 1950 e 1965.

Ingarden R., *Das literarische Kunstwerk*, 1ª ed., Halle, M. Niemeyer, 1931;

2ª ed., Tübingen, M. Niemeyer, 1961; trad. inglese di George Grabowicz, *The Literary Work of Art*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
— *A Cognition of the Literary Work of Art*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
Iser W., *The Implied Reader, Patterns of Communication in Prose Fiction From Bunyan to Beckett*, Baltimore e London, The Johns Hopkins University Press, 1975.
— *Der Akt des Lesens, Theorie aesthetischer Wirkung*, München, Wilhelm Fink, 1976; trad. fr. di E. Sznycer, *Théorie de l'effet esthetique*, Bruxelles, P. Mardaga, 1985.
— *Die Appelstruktur der Texts. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, 1966; trad. inglese, « Indeterminacy as the Reader's Response in Prose Fiction », in *Aspects of Narrative*, a cura di J. Hillis-Miller, New York et London, Columbia University Press, 1971.

Jacob A., *Temps et Langage. Essai sur les structures du sujet parlant*, Paris, Armand Colin, 1967.
Jacques F., *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979.
— *Dialogiques* II, *l'Espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF, 1985.
James H., Préface à *The Portrait of a Lady* (1906), in *The Art of the Novel*, New York, R.P. Blackmuir, 1934, pp. 42-48.
Jauss H.-R., *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, München, Wilhelm Fink, 1977; Frankfurt, Suhrkamp, 2ª ed., 1982, 4ª ed., 1984.
— *Zeit und Erinnerung in Marcel Proust « A la recherche du temps perdu »*, Heidelberg, Carl Winter, 1955.
— *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr. di C. Maillard, prefaz. di J. Starobinski, Pari, Gallimard, 1978.
— *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
— « Ueberlegungen zur Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik », in *Poetik und Hermeneutik*, IX, München, W. Fink, 1980; trad. fr., « Limites et tâches d'une herméneutique littéraire », *Diogène*, n° 109, gennaio-marzo 1980; anche in *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, München, W. Fink, 1977.
— « Kleine Apologie der aesthetischen Erfahrung », Konstanz, Verlaganstalt, 1972; anche in *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, München, W. Fink, 1977; trad. fr. in *Pour une esthétique de la réception*; frammento tradotto in *Poétique*, n° 39, settembre 1979, con il titolo: « La jouissance esthétique. Lex expériences fondamentales de la *poièsis*, de l'*aisthèsis* et de la *catharsis* »; altro frammento in *le Temps de la réflexion*. 1981, I, con il titolo: « *Poièsis*: l'expérience esthetique comme activité de production (construire et connaître) ».

Kant E., *Critica della ragione pura*, Bari, Laterza, 1963.
— *Critica della ragione pratica*, Bari, Laterza, 1947⁶.
— *Critica del giudizio*, Bari, Laterza, 1938.

— *Dissertazione del 1770*, Lanciano, 1935.
— *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1956.
— *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, UTET, 1972[8].
— *Scritti precritici*, Bari, Laterza, 1982[8].
Kellogg R., *The Nature of Narrative*, in collaborazione con R.E. Scholes, New York, Oxford University Press, 1966.
Kenny A., *Action, Emotion und Will*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.
Kermode F., *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979.
— *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, London, Oxford, New York, Oxford University Press, 1966.
Koselleck R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
Kozicki H. e Canary R., *The Writing of History*, University of Wisconsin Press, 1978.
Kracauer S., « Time and History », in *Zeugnisse. Theodor Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963.
Krieger L., *Ranke, The Meaning of History*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1977.
Kucich J., « Action in the Dickens Ending: *Bleak House* and *Great Expectations* », in *Narrative Endings*, numero speciale del XIXth *Century Fiction*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978.

Lacombe P., *De l'histoire considérée comme une science*, Paris, Hachette, 1984.
Langlois C.-V. e Seignobos C., *Introduction aux études historiques*, Paris, 1898.
La Nouvelle Histoire, enciclopedia diretta da J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, Paris, Retz-CEPL, 1978.
Le Goff J., « L'histoire nouvelle », in *la Nouvelle Histoire*, enciclopedia diretta da J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, Paris, Retz-CEPL, 1978, pp. 210-241.
— *Pour un autre MoyenAge. Temps, travail et culture en Occident: dix-huit essais*, Paris, Gallimard, 1977.
— « Documento/Monumento », *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, vol. v, pp. 38-48.
Lejeune P., *Le Pacte autobiographique*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.
Le Roy Ladurie E., *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.
— *Les Paysans de Languedoc*, Paris, Mouton, 1966; ed. abbrev., Paris, Flammarion, 1959.
— *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, Flammarion, 1967.
— *Le Territorie de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973.
— *Le Carnaval de Romans: de la chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979.
Lévinas E., « La trace », in *Humanisme de l'autre Homme*, Montpellier, Fata

Morgana, 1972.
Lévi-Strauss C., *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1955; trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1964.
— *Anthropologie structurale,* Paris, Plon, 1958; trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1966.
— « La Geste d'Asdiwal », *École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, Annuaire (1958-1959), 1958.
— « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1960; trad. it., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
— *Mythologiques,* Paris, Plon, 1964-1971; trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1966-1974.
Longin, *Du Sublime*, testo redatto e tradotto da Henri Lebègue, Paris, Les Belles Lettres, 1939, 1965.
Lotman I., *Struktura khudozhstvennogo teksta,* Moskva, 1970; trad. it., *La struttura del testo poetico*, Milano, Mursia, 1972.
Love J.O., *Worlds in Consciousness, Mythopoetic Thoughts in the Novels of Virginia Woolf,* Berkeley, University of California Press, 1970.
Loyseau C., *Traité des ordres et simples dignités*, 1610.
Lubac H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* 5 vol., Paris, Aubier, 1959-1962; trad. it., Milano, Jaca Book (in preparazione).
Lübbe H., « Was aus Handlungen Geschichten macht: Handlungsinterferenz; Heterogonie der Zwecke; Widerfahrnis; Handlungsgemengeladen; Zufall », in *Vernünftiges Denken, Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, a cura di Jürgen Mittelstrass e Manfred Riedel, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1978, pp. 237-268.
Lucas D.W., *Aristotle, Poetics*, introduzione, commenti e appendici, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Mackie J.L., *The Cement of the Universe: a Study of Causation,* Oxford, Clarendon Press, 1974.
Mandelbaum M., *The Problem of Historical Knowledge*, New York, Geveright, 1938.
— *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore e London, The Johns Hopkins University Press, 1977.
Mann T., *Der Zauberberg, Roman, Ges. Werke.*, Bd. III, Oldenburg, Ed. S. Fischer, 1960; i commentari precedenti il 1960 fanno riferimento ad una edizione del 1924 (Ed. S. Fischer) in 2 voll. Tradit., Milano, Dall'Oglio Editore, 1945.
Mannheim K., « Das Problem der Generationen », *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, VII, München e Leipzig, Verlag von Duncker and Humblot, 1928.
— *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929; *Ideology and Utopia, an Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York, Harcourt & Brace, 1936; trad. it., Bologna, Il Mulino, 1957.
Marrou H.-I., *De la Connaissance historique*, Paris. Éd. du Seuil, 1954; trad. it., Bologna, Il Mulino, 1962.

Martin G., *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie,* Köln, Kölner Universitätsverlag, 1951; trad. fr. di J.C. Piguet, *Science moderne et Ontologie chez Kant,* Paris, PUF, 1963.

Martin R., *Historical Explanation, Reenactment and Practical Inference,* Ithaca e London, Cornell University Press, 1977.

Martineau E., « Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur *Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger », *Archives de philosophie,* gennaio-marzo 1980.

Marx K., *L'Ideologia Tedesca,* Roma, Editori Riuniti, 1967.

Meijering E.P., *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse,* Leiden, E.J. Brill, 1979.

Mendilow A.A., *Time and the Novel,* London e New York, Peter Nevill, 1952; New York, Humanities Press, 2ª ed., 1972.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception,* Paris, Gallimard, 1945; trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1965.

— *Le Visible et l'Invisible,* Paris, Gallimard, 1964; trad. it., Milano, Bompiani, 1969.

Momigliano A., *Essays in Ancient and Modern Historiography,* Oxford, B. Blackwell, 1977.

Meyer E., *Zur Theorie und Methodik der Geschichte,* Halle, 1901.

Meyer H., *Thomas Mann,* Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1980.

Michel H., « La notion de l'heure dans l'Antiquité », *Janus,* n° 57, 1970.

Miller H.J., « The Problematic of Ending in Narrative », in *Narrative Endings,* numero speciale di XIXth *Century Fiction,* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978.

Mink L.O., « The Autonomy of Historical Understanding », in *History and Theory,* vol. V, n° 1, 1965, pp. 24-47, ripreso in Dray W., *Philosophical Analysis and History,* New York, Harper and Row, 1966, pp. 160-192.

— « Philosophical Analysis and Historical Understanding », in *Review of Metaphysics,* n° 20, 1968, p. 667-698.

— « History and Fiction as Modes of Comprehension », in *New Literary History,* 1979, pp. 541-558.

Mittelstrass J., *Neuzeit und Aufklärung, Studium zur Enstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie,* Berlin, New York, W. de Gruyter, 1970.

Moody A.D., « Mrs. Dalloway as a Comedy », in J.E.M. Latham (a cura di), *Critics on Virginia Woolf,* Corall Gables, Florida, University of Miami Press, 1970.

Moreau J., *L'Espace et le Temps selon Aristote,* Padova, Ed. Antenore, 1965.

Müller G., *Morphologische Poetik,* Tübingen, J.B.C. Mohr, 1968.

Nabert J., « L'expérience interne chez Kant », in *Revue de métaphysique et de morale,* Paris, Colin, 1924.

Nagel E., « Some Issues in the Logic of Historical Analysis », *The Scientific Monthly,* 1952, pp. 162-169, ripreso in Gardiner P., *Theories of History, op. cit.,* pp. 373-386.

Nef F. et al., *Structures élémentaires de la signification,* Bruxelles, Ed. Com-

plexe, 1976.
Nietzsche F., *Unzeitgemässe Betrachtungen* II, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, édité par Karl Schlechta, Warke in drei Bände, Munich, Karl Hauser Verlag, t. I; trad. it., Milano, Adelphi Edizioni, 1982.

Ouspenski B., *A Poetics of Composition, the Structure of the Artistic Text and Typology of Compositional Form*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1973.

Pariente J.C., *Le Langage et l'Individuel*, Paris, Armand Colin, 1973.
Pepper S., *World Hypotheses, a Study in Evidence*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1942.
Petit J.-L., « La Narrativité et le concept de l'explication en histoire », in *la Narrativité*, Paris, Éd. du CNRS, 1980, p. 187 *sq.*
Philibert M., *L'Échelle des âges*, Paris, Éd. du Seuil, 1968.
Picon G., *Introduction à une esthétique de la littérature*, Paris, Gallimard, 1953.
Platone, *Timeo*, Bari, Laterza, 1971.
Plotino, *Enneadi*, Bari, Laterza, 1947-49.
Pöggeler O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfüllingen, Neske, 1963; trad. fr. di M. Simon, *La Pensée de Martin Heidegger, un cheminement vers l'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
Pouillon J., *Temps et Roman*, Paris, Gallimard, 1946.
Poulet G., *Études sur le temps humain*, Paris, Plon e Éd. du Rocher, 1952-1958, t. I et IV.
— *L'Espace proustien*, Paris, Gallimard, 1963.
Prince G., *Narratology: The Form and Function of Narrative*, La Haye, Mouton, 1982.
Propp V.J., *Morfologija skazki*, Leningrad, Gosudarstvennyi institut istorii iskusstva, coll. « Voprozy poetiki », n° 12, 1928; 2ª ed., Leningrad, Nanka, 1969; trad. angl., *Morphology of the Folktale*, 1ª ed., Bloomington, Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, Publ. 10, 1958; 2ª ed, rivista e prefaz. di Louis A. Wagner, nouvelle introduction d'Alan Dundes, Austin, London, University of Texas Press, 1968; trad. it., *La Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1971[8].
— « Les transformations du conte merveilleux », in *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes*, raccolti da T. Todorov, Paris. Éd. du Seuil, 1966.
Proust M., *A la recherche du temps perdu*, testo redatto e presentato da Pierre Clarac e André Ferré, 3 vol., Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1954; trad. it., Torino, Einaudi, 1978.

Rad G. von, *Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels*. Munich, G. Kaiser 1957; trad. it., Brescia, Paideia, 1972-74.
Ranke L., *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, Wiesbaden, Willy Andreas, 1957.

— *Ueber die Epochen der neueren Geschichte,* Hans Herzfeld, Scholoss Laupheim, et in *Aus Werk und Nachlass,* vol. II, München, Th. Schieder e H. Berding, 1964-1975.
Redfield J.M., *Nature and Culture in the Iliad. The tragedy of Hector,* Chicago, The University of Chicago Press, 1975.
Reichenbach H., *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre,* Berlin, 1928; trad. ingl. di Maria Reichenbach e John Freund, *The Philosophy of Space and Time,* New York, Dover Publications, 1958.
Riffaterre M., « The Reader's Perception of Narrative », in *Interpretation of Narrative,* Toronto, ripreso in *Essais de stylistique structurale,* Paris, Flammarion, 1971.
Rimmon-Kenan S., *Narrative Fiction: Contemporary Poetics,* Londra e New York, Methuen, 1983.
Ross D., *Aristotle's Physics,* Oxford, Clarendon Press, 1936.
Rossum-Guyon F. van, « Point de vue ou perspective narrative », in *Poétique,* n° 4, Paris, 1970.
Russell B., « On the Notion of Cause », in *Proceedings of the Aristotelian Society,* n° 13, 1912-1913, pp. 1-26.
Ryle G., *The Concept of Mind,* London, New York, Hutchinson's University Library, 1949; trad. fr. di Suzanne Stern-Gillet, *La Notion d'esprit,* Paris, Payot, 1978.

Saïd E., *Beginnings: Intention and Method,* Baltimore e London, The Johns Hopkins University Press, 1975.
— « Molestation and Authority in Narrative Fiction », in J. Hillis Miller (éd.), *Aspects of Narrative,* New York, Columbia University Press, 1971.
Schafer R., *A New Language for Psychoanalysis,* New Haven, Yale University Press, 1976.
Schapp W., *In Geschichten verstrickt,* Wiesbaden, B. Heymann, 1976.
Schellenberg T.R., *Modern Archives: Principles and Technics,* Chicago et London, University of Chicago Press, 1975.
— *Management of Archives,* New York, Columbia University Press, 1965.
Schnädelbach H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus,* Frankfurt, München, Karl Alber, 1974.
Schneider M., « Le temps du conte », in *la Narrativité,* Paris, Éd. du CNRS, 1979.
Scholes R., *The Nature of Narrative,* in collaborazione con Robert Kellogg, New York, Oxford University Press, 1966.
Schutz A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* Wien, Springer, 1932, 1960; trad. ingl., *The Phenomenology of the Social World,* Evanston, Northwestern University Press, 1967; trad. it., Bologna, Il Mulino, 1974
— *Collected Papers,* a cura di Maurice Natanson, Nijhoff, 3 vol., 1962-1966.
— *The Structure of the Life-World,* trad. ingl. di R.M. Zaner e T. Engelhardt, London, Heinemann, 1974.
Segre C., *Le Strutture e il Tempo,* Torino, Einaudi, 1974.
Seignobos C.-V. et Langlois C., *Introduction aux études historiques,* Paris, Hachette, 1898.

Shattuck G., *Proust's Binoculars, a Study of Memory, Time, and Recognition in « A la recherche du temps perdu »*, New York, Random House, 1963.
Simiand F., « Méthode historique et science sociale », in *Revue de synthèse historique*, 1903, pp. 1-22, 129-157.
— « Introduction générale » à *la Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution française*, Paris, PUF, 1944.
Souche-Dagues D., *Le Développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haye, Nijhoff, 1972.
— « Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1979.
Stanzel F.K., *Die typischen Erzählsituationen im Roman, dargestellt an « Tom Jones »*, *« Moby Dick »*, *« The Ambassadors »*, *« Ulysses »*, Stuttgart, W. Braumüller, 1955.
— *Theorie des Erzählens*, Göttingen, Van der Hoeck & Ruprecht, 1979.
Stevens W., *Notes towards a Supreme Fiction.*
Strawson P.F., *Individuals*, London, Methuen and Co, 1959; trad. it., Milano, Feltrinelli, 1978.

Taylor C., *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.
Thieberger R., *Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann, vom Zauberberg zum Joseph*, Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1962.
Todorov T., *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Éd. du Seuil, 1970; trad. it., *La letteratura fantastica*, Milano, Garzanti, 1981.
— « Langage et littérature », in *Poétique de la prose*, Paris. Éd. du Seuil, 1971.
— « La notion de littérature », in *les Genres du discours*, Paris, Éd. du Seuil, 1978.
— « L'origine des genres », *ibid.*
— *Mikhaïl Bakhtin, le principe dialogique*, suivi de *Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Ed. du Seuil, 1981.
Toulmin S., *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958; trad. it., Torino, Rosenberg e Sellier, 1975.
— *The Discovery of Time*, in collaborazione con June Goodfield, Chicago e London, The University of Chicago Press, 1963, 1977, 1982.

Valdés M., *Shadows in the Cave. A Phenomenological Approach to Literary Criticism Based on Hispanic Texts*, Toronto, University of Toronto Press, 1982.
Verghese P.T., « Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Concept », in *Gregory von Nyssa und die Philosophie* (II colloquio internazionale su Gregorio di Nissa, 1972), Leiden, E.J. Brill, 1976, pp. 243-258.
Vernant J.-P., *Mythe ed Pensée chez les Grecs*, t. I, Paris, Maspero, 1965.
Veyne P., *Comment on écrit l'histoire*, con l'aggiunta di « Foucault révolutionne l'histoire », Paris, Éd. du Seuil, 1971; trad. it., Bari, Laterza, 1973.
— « L'histoire conceptualisante », in *Faire de l'histoire*, I, sotto la direzione

di J. Le Goff e P. Nora, Paris, Gallimard, 1974, pp. 62-92.
— *L'Inventaire des différences*, lezione inaugurale al Collège de France, Paris, Éd. du Seuil, 1976.
Vleeschauwer H. de, *La Déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*, Paris, E. Leroux, La Haye, Nijhoff, 3 vol., 1934-1937.
Vovelle M., *Piété baroque et déchristianisation en Provence au* XVIIIe *siècle: les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris. Éd. du Seuil, 1979.

Wahl F., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Éd. du Seuil, 1968; trad. it., Milano 1973[2].
— « Les ancêtres, ça ne se représente pas », in *l'Interdit de la représentation*, Colloque de Montpellier, Paris, Éd. du Seuil, 1984, p. 31-64.
Watt J., *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, London, Chatto and Windus, 1957; Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1957, 1959.
Weber M., « Studi critici in funzione della logica, delle scienze della "cultura" », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. XXII, ripreso in *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1951[2].
— *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5ª ed. rivista, Studienausgabe, Tübingen, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1972; trad. it., *Economia e Società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980.
Weigand H.J., *The Magic Mountain*, 1ª ed., D. Appleton-Century Co, 1933; 2ª ed., Chapel Mill, The University of North Carolina Press, 1964.
Weil E., *Logique de la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1950.
— *Hegel et l'État*, Paris, J. Vrin, 1950.
Weinrich H., *Tempus. Besprochene und erzählte Zeit*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1964; trad. fr. di M. Lacoste, *le Temps. Le récit et le commentaire*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.
Weizsäcker C.F. von, « Zeit und Wissen », in K. Maurin, K. Michalski, E. Rudolph (a cura di), *Offene Systeme* II, *Logik und Zeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
— « Zeit, Physik, Metaphysic », in Christian Link (a cura di), *Die Erfahrung der Zeit, Gedenkenschrift für Georg Picht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
White H., *Metahistory. The Historical Imagination in* XIXth *Century Europe*, Baltimore e London, The Johns Hopkins University Press, 1973; trad. it., *Retorica e storia*, Milano, Guida, 1978.
— *Tropics of Discourse*, Baltimore e London, The Johns Hopkins University Press, 1978.
— « The Structure of Historical Narrative », *Clio*, I, 1972, pp. 5-19.
— « The Historical Text as Literary Artifact », *Clio*, vol. III, n° 3, 1974; pubblicato anche in Canary et Kozecki (a cura di), *The Writing of History*, University of Wisconsin Press, 1978.
— « Historicism, History and the Figurative Imagination », *History and Theory*, vol. XIV, n° 4, 1975.
— « The Fictions of Factual Representation », in Angus Fletcher (a cura di), *The Literature of Fact*, New York, Columbia University Press, 1976.

White M., *Foundations of Historical Knowledge*, New York, Harper and Row, 1965.

Winch P., *The Idea of a Social Science*, London, Routledge and Kegan Paul, 1958; trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1972.

Windelband W., « Geschichte und Naturwissenschaft », Discours de Strasbourg, 1894, ripreso in *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, vol. II, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1921, pp. 136-160.

Woolf V., *Mrs. Dolloway*, London, The Hogarth Press, 1925; ed. tascabile, New York e London, Harcourt Brace Jovanovitch, 1925; trad. it., Milano, Mondadori, 1986.

— *A Writer's Diary*, Londres, The Hogarth Press, 1959.

Wright G.H. von, *Explanation and Understanding*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971; trad. it., *Spiegazione e Conmprensione*, Bologna, Il Mulino, 1977.

— *Norm and Action*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.

— *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*, Amsterdam, North Holland, 1968.

Yeruschalmi Y.H., *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*, Seattle et London, University of Washington Press, 1982; trad. it., Parma, Ed. Pratiche, 1983.

INDICE TEMATICO

Accadere (secondo Kant) III 80-86
Acronico II 61
Agire (vs. patire) II 101; (vs semiotico) II 98
Allegoria II 36
Alterità (cfr. continuità) III 49, n. 2
Alternativa II 71
Altro III 223-230, 349 (cfr. medesimo, analogo)
Anacronia (prolessi, analessi) II 138
Anagogia II 37, 44, 52
Analogia I 281, 283, 293-295, 331, 340
Analogo (cfr. medesimo, altro) III 230-240, 349.
Anisocronie II 140
Antenati III 172, 177
Antropologia (storica) I 167-168
Apocalisse II 44, 52-54
Aporetica (del tempo) III 7-12, 15-149, 369-372; (vs. Poetica del tempo)
Appartenenza III 347
— *partecipativa* I 272, 287-288, 301
Applicazione III 242-243, 272-274
Arcaismo (cfr. ermetismo) III 396-402, 410
Archetipo II 32, 36
Archivio (i) III 178-182, 334
Articolazione II 58
Aspetti II 90
Asserzione (vs. finzione) II 109-111
Assiologia II 91
Astorico (cfr.) non storico III 360
Astuzia (della ragione): III 302-306, 315
Attante (cfr. Personaggio, carattere) II 58, 79-101 (vs. funzione)
Attesa (del lettore) (vedi orizzonte d'-) II 47-48
Atti di parola III 354
Auto-affezione III 55, 71 n., 39, 84-86, 404-405
Autobiografia II 136, 144, 148, n. 66, 215, 228; III 376
Autore (implicato) II 146, n. 61; III 246-248, 263, 275
Av-venire III, 106-110
Azione I 23-24, 42, 58-59, 71, 80-83, 94-95, 97-101, 118, 124-125, 131, 133, 144-145, 157, 199, 203-206, 211-213, 225, 228, 238, 259, 265, 268-272, 282, 293, 296, 304, 318, 329, 340; II 81
azioni di base I 95, 206-207
carattere intenzionale dell'- I 207-210, 221, 273
semantica dell'- I 94, 96, 303
teoria dell'- I 198-200, 207, 222, 340; III 352

Bildungsroman II 193

Calendario (vedi tempo del calendario)
Canto (cfr. lirismo)
Carattere (nel racconto) cfr. attante, personaggio, quasi-personaggio) I 65-68, 80-82, 101, 266, 286-288, 292-296; II 22-24, 173
Catarsi I 75, 87-88
Causale (analisi) I 186-195, 203, 267, 273
Chi (interrogativo) (cfr. identità narrativa) III 113, 375
Chiusura (di struttura) II 57
— *del sistema* I 205
— *narrativa* II 41-54, 168
Circolo (della mimesis) I 118-124; III 376
Circostanze III 326, 331, 352
Classico (il) III 266
Cognitivo (fare) II 93
Coincidenza (*Deckung*) III 55-56, 200-203, 384
Colpo d'occhio (*Husserl, Heidegger*) III 46, n. 12, 129
Commedia, comico I 58, 63, 67, 82, 247, 340; II 33
Commentato (cfr. mondo) II 113-116
Comprensione: I 97, 99, 113, 127, 130, 150, 176, 178, 195, 200, 207, 215, 226, 233, 238, 242, 255
— *storica e comprensione d'altri* III 224
Comunicazione II 81, 165 (cfr. voce narrativa); III 244
— *e referenza* I 126-133
Conclusività (*terminativité*) II 90
Concordanza-discordanza I 16, 42, 51, 57, 74-76, 102, 115-116, 227, 241, 252, 339; II 51, 52-53, 169, 180
Condizione di possibilità (tempo come) III 69, 72, 91
Configurazione (temporale) = (*Mimesis* II) II 13-17, 21, 48, 58, 105
vs. rifigurazione I 117-139; III 7-12, 380
Congiunzione II 81
Connettori III 194-212, 281-282
Consolazione II 50
Continuità-discontinuità III 45, 53, 66-68, 49, n. 16, 333-336, 383
Cosmopolitico 327-330, 392
Crisi II 46; III 357-358
Cronologia I 55, 136, 241, 256, 267, 329, 332; III 160-166
Cura III 99-106, 386-388
Cultura I 88-89, 99-100, 290

Danneggiamento II 65
Datazione (cfr tempo del calendario) III 128-129
Debito III 214, 239-240, 241, 290-295, 349
Decadenza II 192
Decronologizzazione II 60, 64
Desiderio II 80, 221-231
Diacronia II 16, 82
Dialettica I 85, 104, 120, 189, 269, 280, 306, 332
— *dell'attesa e della memoria* I 40
— *della distentio e dell'intentio* I 52, 55, 136
— *dell'essere e dell'apparire* I 128
— *del passato, del presente e del futuro* I 331
— *della spiegazione e della comprensione* I 150
— *della storiografia e del racconto* I 266
— *del triplice presente* I 25
— *negativa* III 346
Dialogica II 162-165; III 297-316
Dianoia (pensiero) I 112, 241
Diegèsis (vs. drama, mimesis) I 110, 130, n. 28
Differenza III 225-230, 271
Discontinuità (cfr. continuità) III 42-45
Discordanza (cfr. concordanza)
— *del tempo* (vedi *distentio animi*)
Discorso I 7-8, 57, 91, 96, 126-128, 225, 287
— del narratore-del personaggio II 155, n. 77
— diretto e indiretto (cfr. voce narrativa) II 120
vs. storia II 105-108, 115, 136
Disgiunzione II 81
Dispiegamento (étayage) III 164, 171-172, 356
Distanza temporale III 216, 223, 227,

336, 349
— *attraversata* II 247-248
Distanziamento III 342
Distentio animi I 20, 22, 30, 32-33, 38, 41-42, 48-50, 51-53, 55, 57, 74, 103, 121, 339; II 176; III 17-20, 89-91, 96, 110, 387
Documento III 178-182
Domanda-risposta III 266, 340
Dramma (vs. diegèsis) II 109, n. 8, 115, 147
Durata (vedi permanenza) II 140, 186, n. 23; III 78
lunga I 157-160, 266, 306-316, 331, 336

Effetto III 265-278
Efficacia (della storia) cfr. esser segnati
Elegia III 145, 411-413
Ellisse II 140
Enunciato (narrativo) II 86
Enunciazione (vs. enunciato) (cfr. tempi verbali) II 16, 103, 134-146
Epica-epopea I 58, 61, 63, 66, 73, 86, 115, 247, 250, 340; III 195, 290, 320
Episodico I 75; II 42
Epistemologia (rottura) I 146, 216, 227-228, 263-265, 270, 286-287, 338
Eredità (cfr. *esser segnati*)
— *Husserl* III 50
— *Heidegger* III 115-117, 339-340, 349, 389
Ermeneutica I 92, 118, 131, 135, 138
Circolo I 118-124, 135, 137-138
— *delle tradizioni* III 340-350
— *e Hegel* III 316
— *letteraria* III 269
Ermetismo (cfr. arcaismo) III 402-407
Escatologia II 52; III 326-328
Esistenziale e esistentivo III 100-104
Esperienza I 23, 26, 50-52, 57, 94, 102, 124, 126-129, 209, 239, 269, 276, 293, 301, 304
— *di finzione del tempo* II 16, 167-248
— *spazio di esperienza* (cfr. spazio)
Esposizione (metafisica e trascendentale) III 71
Estasi (del tempo) III 109, 146-147, 387, 407-408
Estetica (della lettura) (cfr. lettore)
Eternità (cfr. morte) I 19-21, 43-55; 135, 139; II 169-181, 202, 204, 208-209, 214, 236-237, 248; III 203-205, 401-402, 409, 410
Eterno presente (cfr. presente) I 43-55; III 298, 309, 312-313
Etica I 58, 64, n. 11, 67, 75, 81, 82, 101, 248, 276, 281-282, 313; III 104, 354-355, 357, 379
Evento I 109, 132-133, 145, 146, 148-170, 173-179, 189, 220, 223, 232, 247, 253, 255-256, 272, 275, 278, 280, 282, 298, 305-332; III 216, 351
— *di pensiero* III 310-315
— *nel discorso* II 106

Fabula II 136, n. 41
Fare II 86, 92, 97
Farsi finzione (della storia) II 165, n. 91; III 280-290
Favola sul tempo II 168, 215, 238 (cfr. esperienza di finzione del tempo, variazioni immaginative)
Fenomenologia I 28, 34, 103, 135, 229, 236-237, 241
— *dell'azione* I 103, 282
— *della coscienza interna del tempo* III 37-68
— *ermeneutica* I 136-138; III 93-98
— *genetica* I 269, 270, 288, 294, 339
Filosofia (della storia) III 297-310 (cfr. totalizzazione)
Figuratività III 285-290
Fini ultimi (della storia) III 301-302
Finitudine (della comprensione) III 316, 338-340
— *del tempo* III 134-135
Finzione immaginativa (fiction) (cfr. *mimesis* II) I 80-81, 101, 108-117, 119, 131-132, 135-136, 228, 238, 242, 244, 245, 336
vs. *storia* (cfr. variazioni immaginative) II 13-17
vs. *asserzione* II 110-113, 148
Flusso (del tempo) III 63-67, 404

Formalismo II 62
Funzione (vs. attante) II 62

Gemüt (secondo Kant) III 68-70, 403
Generazioni (successione delle) I 294; III 166-177, 283, 356
Genere (vs. forma; vs. tipo; vs. stile) I 63, 115-116, 242
Generi (grandi) III 213-216
(cfr. medesimo, altro, analogo)
Genio (romanzo del) II 217
Gerarchica (*struttura*) I 44, 67, 137; II 57
— *del discorso* I 288
— *delle entità della storia* I 271
— *della temporalità* I 52, 55, 135; III 98, 110-133
— *della tragedia* I 61
Giudizio I 111, 113, 124-125, 190, 193, 277
cfr. atto configurante I 233-235
Godimento, cfr. lettura III 264-274

Icona-iconico (argomentazione) I 130, 133; III 235
Idea (limite, direttrice) III 346, 391-395
Ideal-tipi I 230-231, 260, 303 (cfr. variazioni immaginative); III 208-212
Identità narrativa III 287, 295, 375-380, 392-395, 413
Ideologia I 129, 168-170, 248-249, 265, 269, 291, 299, 314, 323-328, 329, 340
Critica delle - III 340-346
Iletica (secondo Husserl) 39, 373, 404
Illusione III 288
Imitazione (dell'azione) II 21 (cfr. *mimesis*); III 294
Immaginazione I 8, 81, 88, 115, 116, 120, 124-126, 132, 274-278
— *produttrice* II 14
— *storica* (Collingwood) III 219-223
— *e rimemorare* III 56
Immanenza (del tempo) III 38, 68
Implicato (cfr. autore)
Impressione (ritrovata) II 244-247
— *temporale* III 49-50, 67-68
Imputazione (causale singola) I 273-286, 292, 298, 314, 331; III 289-290
Incidenza II 125
Incoatività II 90
Incrocio (della storia e della finzione) III 279-295, 372-378
Individuazione III 226-227, 289
Infinità (del tempo) III 75
Influenza II 73
Iniziativa III 350-351, 389
Innovazione (vs. sedimentazione) I 114-117, 125, 250
— *semantica* I 8
Inscrutabilità (del tempo) III 395-413
Integrale (essere) cfr. (essere un tutto)
Intenzionalità (storica) I 132, 137, 144, 263-332; III 12
Interesse III 345
Interpretativo (fare) II 93
Interpretazione I 119-121, 181-184
Interrogazione a ritroso (*Rückfrage*) I 269-272; III 370
Intratemporalità I 104-108; III 123-133, 145-147, 186
Intrigo (costruzione dell'-) I 7-8, 16, 57-89, 92, 97, 124-125, 133, 172, 215, 224, 226, 241, 249-254, 254-261, 367, 277, 286, 306, 330, 332; II 76
quasi - I 316-321
Intuizione (*a priori*) III 68-73
Invisibilità (del tempo) (Kant) III 37, 68-91, 97
Ipseità (cfr. identità narrativa) III 373-374
Ironia II 34, 48, 194, 200, 204, 211-212, 214, 220, n. 64
Irreversibilità (del tempo) III 82
Istante (*secondo Aristotele*) III 23-35, 137-138
— *secondo Husserl* III 43-44, 47, 90-91, 137-138
— *e presente* III 30-35, 82, 90-91, 137-138, 141-142
Iterazione II 141

Lamento (cfr. lirismo)
Langue (vs. *parole*) II 56
Legittimità III 344-350

Leggenda III 293
Letteraria (critica) I 108, 123, 134, 234
(e storiografia) I 242-254
Lettore I 92 (cfr. lettura)
Lettura (cfr. persuasione, stasi e invio, autore implicato, estetica della ricezione, racconto) I 118, 124-126, 128; II 17, 40, 175; III 241-278, 375, 379
tempo di - II 130, 137-138, n. 44, 140, 190
Libertà (idea di) III 298, 315
— della finzione III 194, 294
Limiti (del racconto) III 369-413
Linguaggio I 7-9, 22-30, 50, 53-54, 60, 85, 94, 105, 116, 126-129, 156, 210, 221
Linguistica I 127
Lirismo (cfr. canto, elegia) II 42; III 411-413
Locuzione (situazione di) II 113
Logica (del racconto) I 69, 71, 82, 91; II 70-78
— *del sistema* I 200-216
— *probabilistica* I 273-281
Logicizzazione II 60
Lotta II 82, 99
Lumi (I) (*Aufklärung*) III 321-331, 345
Lunga durata (cfr. durata) I 156-170, 265-266, 305-307, 331-332

Mancanza II 65-66
Medesimo (cfr. altro, analogo) III 216-223, 349
Mediazione (assoluta, vs. imperfetta) III 310-316, 317-318
Medio (parte centrale dell'intrigo) II 69
Memoria (collettiva) III 181, 332-336
— involontaria II 215, 223
Messa fuori circuito (secondo Husserl) III 38-43
Métabolè I 76, 332
Metafora I 7, 41-42, 52, 88, 128-130, 160-161; II 242
Metamorfosi (dell'intrigo) II 19-54
Mimesis (si veda circolo della-) I 9-10, 57-68, 73, 74, 80, 85, 318; III 378
Mimesis I: I 81, 82, 93-108, 121, 131, 145, 200, 269, 272; III 126, n. 46
Mimesis II: I 81, 83, 93, 108-118, 124, 144, 200, 244, 272, 296, 337; II 13-17
Mimesis III: I 81, 85, 92, 117-124, 145, 244; III 7-12
— *d'azione* I 59-68, III 141
— *del personaggio* II 147
Mito II 33, 35, 45, 50, 52, 248; III 160-162, 206-207, 372, 398-399, 408-412
Modello costituzionale II 85, 97-98
Modi (tematici, di finzione) II 32-33
Molestation II 50, n. 40
Mondo I 130-131
— *dell'opera* (cfr. esperienza temporale di finzione) II 17
— *del testo* I 15, 88, 117, 126-133; II 114; III 243-244
— *della vita* I 269
— *raccontato* (vs. commentato) II 114, 123, 126
Monologo (riferito e auto-riferito) II 151
Morfologia (della favola) II 61-70
— *poetica* II 128-134
Morte I 138-139, 170, 316, 321, 331-332; II 169, 181-182, 184-186, 191, 193, 195, n. 30, 205, 211, 232-235, 238, 248; III 175-176, 188, 201, 205 (si veda eternità)
— *del racconto* II 54
— *essere per la* - III 99-110, 134-136, 145, 148, 205, 385-387
Mutamento (*métabolè*, peripezia) I 76-77, 319, 326
Muthos (cfr. intrigo) I 58-68, 74, 80, 109, 115, 131-132, 227, 243, 269, 339

Narrativo (cfr. racconto, raccontare)
campo - I 337
competenza - I 146
configurazione - I 110-113
discorso - I 96
frase - I 96-97, 217-229, 268-269
funzione - I 15, 113-114, 268-269
voce - (cfr. voce narrativa)
Narratologia I 55, 136; II 15, 55-101
Narratore I 65, 267-268, 280 (cfr. *punto di vista*); II 54, 111, 125-126, 141-

146, 153-155, 170-171, 189, 220-221
— *degno di fiducia* III 248-252
Narrazione (*alla prima persona*) II 149-150
alla terza persona II 147-148, 152
vs. racconto II 58, 135, 141-146
Nome proprio III 375
Nomologico (modello) I 170-184, 185-216; II 60, 101
Non rappresentabilità (del tempo) III 372, 408-409

Oggettività (obbiettività) I 184, 242
Ontologia I 9, 20, 45, 49, 51, 85, 103, 127, 130, 135-136, 146, 149, 150, 237, 241, 293-294, 306, 336; III 95
Opera II 237, 247, n. 106
Ordine (del tempo) III 79-81
Organizzazione - connessione (*enchassement*) II 225, 228, 230
Orribile (L') III 228-290
Orizzonte (d'attesa) III 265-269, 318-331, 348, 388, 393
— *fusione degli* III 337-339
— ontologico III 407
— temporale III 76, 337

Paradigma I 115-117, 120, 125, 129, 133, 250, 307
ordine dei - II 30-39, 47
Paradigmatico (vs. sintagmatico) I 96-97, 110; II 75, 120
Parole (vs. *langue*) II 56
Passato (esser stato) III 108-123
— *storico* (*realtà del*) III 213-240, 241-242, 275, 283-286
— *e tempo verbale* I 101-104
— *e triplice presente* III 200-201
Pausa (narrativa) II 141
Paziente (vs. agente) II 73
Percorso narrativo II 89
Peripezia (cfr. *métabolè*, rovesciamento) I 82-83, 112, 232, 306; II 45, 47
Permanenza (del tempo) II 125; III 78-79, 88, 382
Personaggio (cfr. attante, carattere) II 147, 170
Persuasione III 245-254, 275, 293
Persuasivo (fare) II 93
Phronèsis I 71, 235 (prudenziale)
Piacere I 71, 74, 79, 85-86, 101, 117, 125
Poetica I 59, 101
— *della narratività* I 135
— *del Tempo* III 153-158, 367-413
Posizione III 57, 61 (cfr. posto)
Possibilizzazione III 107
Posto (nel tempo; cfr. situazione) III 58-68
Pragmatica (fare) II 92
Praxis III 141
Presente (cfr. istante)
— *di narrazione* II 163-165
— *e tempo verbale* II 106-108
— *vivo* II 124
triplice - I 22-30; III 200
rendere - III 108-109, 123,126
forza del - III 358-365
— *storico* III 350-365, 389
Presentificazione III 60
Presenza (cfr. iniziativa) III 351
Progresso III 307-309, 321
Promessa III 113, 354, 356-357, 379, 389, 392
Proposizione (narrativa) II 76
Protensione II 124; III 59-60
Prova II 82
Psicanalisi I 122; III 376-377
Pubblico (tempo) III 129-130
Punto di vista (cfr. voce) I 259, 268; II 146-165
Punto d'origine (*Quellpunkt*) III 48-49, 51, n. 19, 383

Quadrato semiotico II 85-86
Quadro II 52, n. 43
Quasi-evento I 168, 324, 328, 332, 340; III 370
Quasi-finzione (cfr. storia investita dalla finzione)
Quasi-intrigo I 271, 286, 292, 296, 301, 308, 316, 318, 321, 328, 332, 340; III 370
Quasi-passato (cfr. voce narrativa) III 292-294

Quasi-personaggio I 271, 292, 295-296, 301, 304, 332, 340; III 370
Quasi-presente: III 53, 383-384
Quasi-testo I 100
Raccontare (Tempo del-) (vs. raccontato) II 127-134; III 55, n. 26

Racconto I 7-10, 15, 23, 65, 96, 103, 107, 111, 119, 131, 147, 172, 185, 216, 223, 225, 228-229, 238, 257, 267, 270-272, 287, 289, 295-296, 304, 307
cfr. *intrigo* I 57-89
cfr. *narrativo passim*
cfr. *raccontare passim*
— *diegetico* I 65, n. 14
— *di finzione* I 15, 59, 91-92, 131, 143, 158, 234, 243, 335; II *passim;* III
— *episodico* I 111-113
193-212, 279-295
— *storico* I 15, 91, 101, 108, 133, 146, 232, 336-337
— *temporalità del-* I 102, 112, 144, 237-238, 272, 305, 331-332
Rappresentazione (cfr. passato storico) I 244; III 232-237
Razionalità (narrativa) (vs. intelligenza) II 16, 55-101
Realtà (del passato) III 10-12, 213-240
Referenza I 108, 118, 126-133, 145, 223, 289, 293-294, 305
si veda rifigurazione III 153-158, 241-245, 318-339
— *incrociata* (si veda incrocio) I 59, 132-133, 137, 145; III 279-295, 360-387
— *metaforica* I 9, 129, 132; III 243-244
— *per tracce* I 133
Reinscrizione (vs. variazioni immaginative) III 159-191 *passim*
Retorica (della finzione) III 245-252
— *della lettura* III 252-257
Retribuzione II 74
Retrodizione I 204, 258, 315; III 289
Ricerca II 68, 82, 84
Ricezione (cfr. lettura)
estetica della - I 126; III 264-278
— *del passato* III 332, 334, 339-340, 375
psicologia della - I 227
Riconoscimento II 66, 243
Ridescrizione/Rifigurazione I 118, 131, 144; III (*passim*) (cfr. *referenza*)
Rieffettuazione III 216-223
Rifigurazione (si veda configurazione/rifigurazione; ridescrizione/rifigurazione) I 124-126; III 7-12, 238, 274-278, 279-280
Rimemorare III 51
Rilievo (messa in) II 118
Ripetizione (*Wiederholung*) I 104, 149; III 52, 103, 117-118, 201, 203, 210
Ri-presentazione (*Repräsentation* o *Vergegenwärtigung*) III 52
Risonanza II 186
Ritenzione II 47-57, 212-214
Romanzo I 58, 125; II 20-30, 71-72
— *d'iniziazione* II 22
— *del flusso di coscienza* II 23
Ruolo II 72-78
— *e intrigo* II 77-78

Scambio II 88
Scarto III 228-229, 265
Schematismo (Schematizzazione) I 7-8, 113-114, 125; II 31, 39
— *del tempo* III 76-81, 83, 282-285, 382
Scrittura I 130
Segnato (esser) III 317, 326-327, 331-350, 404
Seguire (una storia) (*followability*) I 111-113, 124-125, 143, 225-233, 306
Selezione (procedimenti di) I 178
Semiologia, semiotica (narrativa strutturale) I 67, 92, 96, 127, 168; II 15-16, 79-101
Senso (vs. referenza) I 8-9, 126-130, 145
Sequenza elementare II 71
Significato (cfr. comprensione) I 7-8, 97, 106
Simbolo I 94-95, 97-101
Simultaneità III 78-83
Singolare collettivo III 11, 72, 297, 321, 369, 381, 387
Sintagmatico (vs. paradigmatico) II 75, 79-88
Sintesi (dell'eterogeneo) I 8, 110, 256,

339; III 327, n. 14
Situazioni narrative II 152
Spazio (secondo Kant) III 70-75, 87-89
— *di esperienza* III 318-331
Speranza I 55, 137, 218; III 365, 401
Spiegazione I 59, 146, 171- 184, 185-200, 200-216, 225-233, 237, 247, 257, 265-266, 271, 273, 275--276, 281, 297, 330, 338; *per argomentazione* I 248, 268; *causale* I 174, 190, 204-205, 207, 211-212, 259, 279, 298-299; *per imputazione causale singola* I 273-286; *per costruzione dell'intrigo* I 245; *per implicazione ideologica* I 248; *quasi-causale* I 212-216; *quasi-teleologica* I 208-212; *per ragioni* I 195-200, 208-210; (cfr. *comprendere, comprensione*)
Stasi (cfr. lettura)
— *e invio* III 262, 277-278, 379
Stato III 306-315
Stile I 215, 254
— *indiretto libero* (*erbebte Rede*) II 150-151
Storia (raccontata) II 106-113, 135, 212
— *événementielle* e *storia-racconto* III 320-321
— *speciali* (vs. archeologia del sapere) III 333-336
— *universale* 177, 298
— *storia investita dalla finzione* II 165, n. 91; III 280-290
Storicità I 104, 137; III 110-123, 147-148
— e *co-originaria* III 124
— *e storiografia* 113, 119-122, 184-187
Storicizzazione (della finzione) III 290-295
Storiografia (vedi storicità) I 55; 60, 137, 143-146
— *demografica* I 166
— *di congiuntura* I 165
— *delle entità di primo ordine* I 286-305
— *delle entità di secondo e di terzo ordine* I 301-305
— *economica* I 163-168
— *di lunga durata* (cfr. *événementielle*)
— *événementielle* I 148-163, 167, 305-332
— *generale* I 289, 301, 340
— *delle mentalità* I 166, 168-170
— *narrativa* I 143-145, 157, 227-228
— *filosofia della-* I 143-146, 171, 217, 331
— *politica* I 328
— *seriale* (quantitativa) I 163-165
— *sociale* I 163-168
— *speciale* I 289, 301, 340
Struttura I 163-170, 307-308, 322, 325
vs. forma II 62
— *profonda* II 55
Successione (cfr. ordine del tempo) II 63, 105
Successione performativa II 87
Tassonomia II 30-39, 61-72
Teleologia (giudizio teleologico) II 66, 70, 103-104
Tempo I 15-17, 19-55, 133-139, 146, 256-257
scala del- III 138-143
— calendario III 160-166, 186, 281-283 350, 355-356
— *clinico* II 198
— *come singolare collettivo* (cfr. singolare collettivo)
costituzione nella coscienza interna del- III 37-68
concezione 'ordinaria' del- III 133-144
— *dell'atto e del testo* II 117-118
— *dell'azione* I 144
— *della finzione* (cfr. esperienza di finzione del tempo)
— *dell'intrigo* I 93-94
— *del racconto* (vs. tempo della diegesi) II 137-146
— *e scienza* III 139-142
— *storico* I 143-146, 163-164, 168-170, 305-332; III (neutralizzazione) 194, 195
— *mortale* I 136-139, 151
— *mitico* III 160, 206-207 (cfr. mito)
— *obbiettivo* (cfr. costituzione nella coscienza interna del)
— *umano* I 331

ontologia del- I 238
— *perduto* II 221-231
— *personificato* II 232, 239, 247-248
— *pubblico* I 136-139, 151
— *del raccontare* (vs. tempo raccontato) II 127-134, 137, 188
— *raccontato e raccontante* (cfr. diegesi) II 138-144
— *ritrovato* II 231-240
— *sociale* I 158
terzo- III 160, 374-378
— *verbali* II 104-127, 163-165; III 289-291
— *monumentale* II 176-179

Temporale (Essere) (*Temporalität*) III 406-407
Tensitività II 90
Testo II 52, n. 43
— *del passato* III 339
Tipi (vs. forma, genere) I 115-116, 339
Topologia II 88, 100
Totalità (cfr. chiusura)
— *narrativa* II 68
Totalizzazione (della storia) III 11-12, 239, 297-316, 371, 380-395
Traccia III 46, n. 12, 182-191, 215, 238-239, 283-284, 310, 349-350, 388
Tradizionalità I 84, 113-117, 120, 124, 250, 290, 307; III 336-338, 389
stile di- II 15, 35, 39, 49, 55
Tradizione (cfr. esser segnato) III 336-350
Tragedia/Tragico I 58, 60, 63-68, 87-88, 101, 115, 120, 340; II 33
Tropi/Tropologia III 230-240
Tutto (essere un) (cfr. integralità) III 98, 210, 385-388, 406

Universali I 71-72, 74, 86, 197, 257, 266-267, 306
Utopia III 326, 329, 346, 358, 394

Valori (scambio di) II 88, 100-101
Valorizzazione II 74
Variazioni immaginative (vs. reinscrizione) II 169; III 193-212, 378-379
Veder-come III 237-240, 244
Verità I 15, 74, 86, 108, 335; III 340-347
Verosimiglianza II 25-30
Violenza II 52-53
Voce narrativa I 259, 319; II 142, 152, 160-165, 189, 193, 220; III 292-294, 394

Zeitroman II 187

INDICE DEI NOMI

Adalberone di Laon I 324, 326
Adorno T.W. III 228n., 267n., 270, 325, 341, 345, 346
Agostino sant' I 5, 10, 16, 19, 20; *21-55*, 57, 58, 68, 91, 93, 102, 103, 104, 106n., 119, 134, 135, 136, 137, 138, 241, 323, 326; II 16, 84, 165, 169, 182, 199, 214; III 14, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 28, 30n., 31n., 34n., 35n., 37, 44, 68, 73n., 82, 88, 89, 91, 94n., 96, 98, 99, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 127, 133, 147, 149, 164, 165, 183, 203, 209, 210, 211, 318, 351, 369, 371, 379, 383, 385n., 394, 398, 399, 400
Alexander J. II 173n.
Alter R. II 150n.
Althusser L. I 169, 248n.
Ambrogio (sant') I 37
Anassagora III 300n.
Anassimandro III 26, 160 396
Anscombe G.E. I 95n., 200, 209n., 218
Apel K.O. I 248n.; III 328
Arendt H. I 295; III 290, 373
Ariès P. I 170
Aristarco I 220
Aristofane II 33
Aristotele I 5, 8, 10, 16, 19, 20, *30-33*, 42, *57-93*, 96, 100, 101, 109, 110, 114, 115, 116n., 117, 125, 135, 172, 197, 200, 209n., 219, 229, 238, 241, 243, 244, 245, 247, 257, 259, 267, 277, 306, 318, 337, 339, 340; II 16, 20, 21, 22, 27, 29, 30, 33, 41n., 44, 65, 68, 84, 92, 93, 110, 114, 116, 118n., 135n., 147, 220, 249, 250, 252; III 8, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30n., 31, 32, 33, 34, 35n., 37, 49n., 54, 68, 82, 85n., 88, 89, 90, 95, 96, 133, 137, 138, 139, 149, 160, 164, 231, 245, 249, 273n., 286, 293, 294, 369, 371, 378, 379, 394, 395, 397, 398, 399, 409
Aron R. I 147, 150, 151, 152, 153, 155, 172, 179, 193n., 206n., 249, 254n. 255, 258, 273, 274, 278, 279, 280, 282, 286, 296, 297n., 301, 305n., 315; III 224n., 225n., 303n.
Atanasio I 48n.
Audisio G. I 321n.
Auerbach E. I 115n., 244; II 23n., 139; III 250n.
Austen J. II 150
Austin J.L. I 105; II 154n., 183n.; III 354

Bachelard G. II 37n., 186
Bacone F. III 219
Bachtin M.M. II 156n., 160, 161, 162,

165, 250, 251, 252; III 265n.
Balas D.L. I 34n.
Balzac H. de II 23, 196n.
Barreau H. III 139n.
Barthes R. I 125; II 40, 56n., 57, 58, 59, 60n., 61n., 108n.; III 229
Bataille G. II 41n.
Baudelaire C. III 256, 257, 258
Beckett S. II 25, 49
Beier Waltes W. I 19n., 34n., 43n., 48n.
Benjamin W. I 129; II 53, 54n.; III 406
Benveniste E. I 63n., 126; II *104-108*, 113, 115, 116, 119n., 121, 136, 137, 142; III 29, 163, 164, 165, 166, 354
Bergson H. II 186n., 187n.; III 18, 85
Berlin I. I 267
Bernardo di Chiaravalle (san) I 51n.
Bernet R. III 49n., 50n., 56n.
Berr H. I 158
Bersani L. II 248n.
Bien J. I 10
Bismarck O. von I 274, 275, 277, 281
Blake W. II 38n.
Bloch E. III 346
Bloch M. I 150, 153, 154, 155, 157, 165, 255, 260, 264n.; III 180, 182n., 190, 215n.
Blumenberg H. III 266, 273n.
Boehm R. III 38n.
Boezio I 240
Bony A. III 153n.
Booth W. I 244; II 146n., 161; III 245n., 248n., 249n., 250, 251, 252n., 253n., 256, 262, 273n.
Boros S. I 52
Bovon F. I 131n.
Braudel F. I 156, 157, 159, 161, 162, 163, 164, 166, 171, 255, 266, 286, 299n., 307, 311, 313, 314, 315, 316, 317n., 318, 319, 320, 321, 322, 330, 331, 332, 340; II 119n., 131; III 176n.
Braudi K. I 331
Brecht B. III 268n.
Bremond C. I 82n., II 58, 67, 71, 72, 75, 76, 87, 98n., 136n.
Brentano F. III 44, 49, 60, 381
Brisson L. III 25n.
Buffon III 140
Bultmann R. II 50
Burkhardt J. I 243, 251; III 359n.
Burke K. II 41n., III 233n., 234n.
Budda I 161; III 163

Callahan J.-F. I 19n., 34n.; III 18n., 23n.
Camus A. II 49; III 250n.
Canary R.A. I 243n.; III 232n.
Cartesio II 118; III 87
Cassirer E. I 98
Certeau M. de I 242; III 227, 228, 229, 239n.
Cervantes M. de III 267n.
Cézanne P. III 248, 275
Chabrol C. III 392n.
Chahine A. III 7n.
Chamson A. I 321n.
Charles M. III 253n., 254, 255, 256, 257
Chartier R. I 153n.
Chatman S. II 137n., 154n.
Chaunu P. I 147n., 159, 163, 165n., 166n., 169, 170
Chklovski V.B. II 136n.
Cochin A. I 329, 330
Cohn D. II 148, 149, 152n., 157, 158n., 160n., 252
Coleridge S.T. I 265; III 261
Collier G.P.V. I 10
Collingwood R.G. I 152, 191, 192, 196, 206n.; III 141, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 265, 266, 340
Colombo C. I 199
Conen P.F. III 20n., 22n., 24n., 27n., 28n., 31n., 33n.
Conrad J. II 133, 134n.
Constant B. III 255
Cornford F.M. III 25n.
Comte A. III 168
Copernico N. III 323
Costa de Beauregard O. III 139n.
Couderc P. III 161n.
Courcelle P. I 50n., 51n.
Cournot A.A. I 256; III 303
Courtés J. I 128n.
Croce B. I 223, 243
Culler J. II 154n.

Cunningham N. I 10

Dagognet F. I 130
Daiches D. II 174n., 175n.
Dante II 38n., 180
Danto A. I 6, 95n., 206, 207, 217-224, 236n., 259, 268; II 76, 87n.; III 56n., 220n., 352, 353
Darwin C. III 140
Defoe D. II 23, 25, 27n., 28n.
Deleuze G. II 215, 216, 226; III 199, 229
Derrida J. III 46n., 47n., 137n., 229
Diderot D. III 267n.
Dilthey W. I 137, 147; III 112, 117, 119, 121, 122, 167n., 168, 169, 170, 211n., 218n., 285
Dinesen I. III 290
Dionigi l'Areopagita I 326
Doležel L. II 155n.
Donne J. III 139n.
Dostoevskij F.M. II 156n., 160, 162
Dray W. I 6, 173, 185-200, 213, 221, 224, 233, 234n., 259, 273, 278, 297n., 305n., 315n.
Droysen J.G. III 320
Duby G. I 153, 156, 169, 323, 324, 325, 326, 327
Dufrenne M. III 259n.
Duhem P. I 19
Dumézil G. I 324, 325; III 162n.
Dundes A. non è citato nella nota a p. 61 II
Dupont-Roc R. I 59n., 63n., 65n., 66n., 75, 82n., 87, 88n.
Durkheim E. III 8n., 161n.
Durrell L. I 321 n.
Dussort H. citato solo in francese

Eliade M. II 37n., 180, 397
Eliot G. II 49
Else G.F. I 59n., 60n., 69n., 70, 71n., 75, 77n., 78, 79n., 80n., 83n., 87
Eraclito III 396, 397
Erodoto I 72
Escande J. II 93n.
Eschilo II 180; III 397
Esiodo III 397

Faulkner W. II 134n.
Febvre L. I 150, 157, 165, 255
Fédier F. III 137n.
Ferry J.M. III 345n.
Fessard G. I 273n., 280
Feuerbach L. III 310, 312
Fichte J.G. III 346
Fielding H. II 27n., 28n., 129
Findlay J.N. III 73n., 74, 82
Fink E. I 130; II 123, 124n., 168n.; III 339
Flaubert G. II 150; III 268n.
Florival Gh. II 226n.
Focillon H. I 156
Foucault M. II 31n.; III 181n., 332, 333, 335, 336, 342
Fraisse P. III 8n.
Frankel Ch. I 176, 181, 182, 184n., 183n.
Fraser J.T. III 281, 282
Frege III 10
Freud S. I 122; III 239n., 335, 375
Freund J. non citato nella ed. it. II p. 273 n. 14
Friedemann K. II 152n.
Frye N. I 11, 112, 114, 244, 245, 250, 278; II 23n., 32, 33, 35, 36n., 37, 38, 39n., 44, 50, 52, 74, 252; III 286
Furet F. I 294, 328, 330; III 224n., 287, 325
Fustel de Coulanges N.D. I 303

Gadamer H.-G. I 117, 130, 201n.; II 31n., 32n.; III 219n., 242, 265, 266, 269, 270, 276, 285, 316n., 319, 331, 332, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344n., 361
Galileo I 200; III 90, 325
Gallie W.B. I 111n., 112n., 225-232, 263, 264, 266, 269, 306
Galsworthy J. II 131, 132n.
Gamble I. II 184n.
Gardiner P. I 172, 176n., 177, 179n., 181n., 182n., 183n., 198n., 267, 276
Garelli J. II 17n.
Gaulle Ch. de I 232
Gauchet M. III 389n.
Geertz C. I 98, 99, 248, 295

Genette G. II 104, 108n., 127, 133, 134n., 135, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 153n., 158n., 160n., 164, 219n., 248n., 250; III 255n., 263n.
Gerardo di Cambrai I 324, 326
Gesù Cristo I 123; III 163, 377
Giono J. I 321n.
Gilson E. I 19, 49n., 51n.
Goethe J.W. von I 283; II 23, 62, 64, 68, 70, 109n., 121, 126, 128, 130, 131n., 132n., 133n., 139n., 146, 193, 196n., 252; III 304, 363
Golden L. I 59n., 72n., 76n., 79n., 85, 87
Goldman A.I. II 76n.
Goldschmidt V. I 24n.; III 20n., 22n., 24n., 26n., 31n., 33n., 34n., 35n., 335n., 395
Gombrich E.H. I 247; II 49; III 261
Goodfield J. III 139
Goodman N. I 131
Gorgia I 62n.
Gorman B.S. III 8n.
Goubert P. I 166n.
Gouhier H. II 250
Graham J. II 182n., 185
Gramsci A. I 248n.
Granel G. III 40n., 43, 45
Granger G.-G. I 116n, III 248, 266n.
Granier J. III 164n.
Gregorio di Nissa I 34n., 48n., 326
Greimas A.-J. I 96, 128n.; II 7, 58, 66, *79-101*, 104, 125n., 141; III 392n.
Grondin J. III 332
Grünbaum A. III 139n.
Gryphius A. II 133n.
Guiguet J. II 172n., 173n., 175n., 184n., 186n., 187n.
Guillaume G. II 109n.
Guitton J. I 19n., 21n., 25n., 26n., 33n., 38n., 44n., 45n., 48n., 52n.
Gurvitch G. III 8n.
Guzzoli G. III 137n.

Habermas J. I 149, 248; III 228n., 328, 332, 336, 344n., 345n.
Hafley J. II 172n.
Halbwachs M. III 8n., 161n.
Hamburger K. II 105, 109, 110, 111, 148, 163, 164; III 409n.
Hardison O.B. I 59n.
Hardy J. I 59n., 60n.
Hart H.L.A. I 194n., 296n.
Hegel G.W.F. I 100, 101, 161, 243, 266; II 22, 28n., 251, 252; III 35n., 105, 137, 138, 157, 158, 173n., 219n., 266n., 288, *297-316*, 317, 330, 337, 341, 360, 362n., 364n., 365n., 378, 388, 389
Heidegger M. I 35, 77n., 94, 103, 104, 104n., 105, 106, 107, 134, 135, 136n., 137, 138, 139, 241, 266, 336; III 9, 15, 17n., 27n., 50, 59, 83, *93-149*, 167n., 184, 185, 186, 187, 189, 197, 200, 201, 204, 209, 210, 239, 284, 341, 343, 351, 369, 370, 371, 372, 374n., 379, 383, 384, 385n., 386, 387n., 388, 401, 403, 405, 406n., 410
Hempel K. I 172, 174n., 175, 177, 181, 224, 227n., 247, 298n.
Henry A. II 217, 218, 219n., 220n.
Herrstein Smith B. II 41, 43n., 51n., 54n.
Heussi K. III 214
Hofmannstahl H. von II 133n.
Holderlin F. I 129
Honoré A.M. I 296n.
Horkheimer M. III 228n., 325, 341, 345, 346
Hubert R. III 161n.
Hume D. I 296, 297; II 27; III 168, 218n., 334, 373, 382
Husserl E. I 35, 63n., 103, 134, 135, 137, 246, 269, 270, 293, 295n., 336; II 123, 254; III 9, 15, 17n., *37-68*, 69, 73n., 77, 88, 89, 91, 98, 103, 105, 108, 127, 139, 144n., 149, 165, 171, 172, 196, 200, 201, 204, 211, 259, 265n., 271, 285, 318, 325, 369, 371, 379, 381, 382, 383, 385n., 402, 403, 405

Ingarden R. I 125; III 258, 280
Iser W. I 87, 108, 125; III 257n., 258, 259, 260n., 262, 263, 264, 265n., 277

Jacob A. II 108n.; III 8n.
Jacques F. III 265n., 276n.
Jakobson R. III 233n., 254, 270n.
James H. I 67; II 29, 153, 159; III 247, 251
Janet P. III 7n.
Jauss H.R. I 85n., 89n., 126; II 222, 224n., 225n., 239n., 248; III 255n., 256, 258, 260n., 264, 265n., 266, 267n., 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277
Jenatsch J. II 132n.
Joyce J. I 125; II 49, 134n., 150n., 151, 175n., 253; III 260

Kafka F. I 124; II 25, 34, 149
Kant I. I 42n., 111, 113, 114n., 239; II 31, 99, 103n.; III 11, 29, 31n., 37, 38, 44, 45, 47, 54, 55, 58, 60, 62, 65, *68-91*, 99n., 133 149, 164, 167, 168, 171n., 177, 194, 220n., 242, 277, 323, 324, 330, 332, 341, 346, 369, 371, 379, 380, 381, 382, 383, 388, 389, 393, 394, 400, 402, 403, 406
Kellogg R. I 115n., 244, 268; II 20n.
Kempf R. II 99n.
Kenny A. II 97n.
Kermode F. I 17, 67, 113, 120, 123, 124, 252n.; II 23n., 38n., 41, 44, 44n., 45, 46n., 47, 48n., 49, 50, 51, 52, 53n., 54n., 68n.; III 329, 406
Kierkegaard S. III 104, 310, 383
Kolitcheff I. non citata nella ed. it. II p. 160 n. 86
Koselleck R. III 174n., 269n., 299n., 306, 318n., 319, 320, 321, 322n. 323, 324, 327, 329, 330, 331, 336, 337, 357
Kozicki H. I 243n.; III 232n.
Kracaver S. III 267n.
Kranz D. III 396n.
Krieger L. III 231n.
Kries H. von I 276, 277
Kristeva J. non citata nella ed. it. II p. 160 n. 86
Kucich J. II 40, 41n.
Kuhn H. II 31n.
Kundera M. II 156n.
Kuznets S. I 164

Labrousse E. I 164, 165, 166
Lacombe P. I 158
Lallot J. I 59n., 63n., 65n., 66n., 75, 82n., 87, 88n.
Landsberg P. III 357 n.
Langlois Ch.V. I 150
Laplace P. I 239, 240n.
Lautréamont I.D. III 253
Le Goff J. I 153, 167, 168, 169n., 264n., 322, 323; III 180, 181, 224n., 226n.
Leibniz G.W. II 192; III 70n., 300n., 320n.
Lejeune P. II 148n.
Le Roy Ladurie E. I 171, 299n.
Lessing G.E. II 132n.; III 323n.
Lessing Th. III 214n.
Levi C. I 321n.
Lévinas E. III 189, 190, 191, 238, 377
Lévi-Strauss C. I 88n., 162, 168; II 59n., 64, 65, 83n.; III 235n. 270n.
Lewis W. II 49
Link Cr. III 144n.
Linneo II 62n., 64, 68, 70
Locke J. II 26, 27, 28; III 218n.
Longino II 33n.
Lotman I. II 52n., 53n., 156, 165, 168, 250
Love J.D. II 184n.
Loyseau Ch. de I 324.
Lubac H. de II 36
Lübbe H. I 77, 199n., 259, 303n.
Lucas F.C. I 59n.

Mackie J.L. I 297n.
Macquarrie J. I 104n.
Malcom N. I 209n.
Mallarmé Sth. II 38, 61n. 246; III 267
Malraux A. II 119n.
Mandelbaum M. I 174, 206n., 213n., 258, 259, 264, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 296, 297n., 298, 300, 301, 302, 303, 305n.; III 333, 334
Mann Th. II 17n., 126, 129, 133, 168, 187n., 189, 194, 195n., *187-214*, 219n.
Mannheim K. I 248; III 168, 169n., 170,

171, 334
Maometto I 161
Marco (san) I 123, 124
Marczweski J. I 164
Marcel G. III 197
Marrou H.-I. I 147, 151, 152, 153, 249, 303, 304n.; III 224n. 225n., 227, 252n.
Martin G. III 70n., 71n., 72, 80, 90, 220n.
Martin R. III 220n.
Martineau E. III 138n.
Marx K. I 165, 183, 243, 248n., 252n., 299, 330; III 310, 325, 331, 335
Maupassant G. II 94, 121n.
Mauriac F. III 247n.
Mauss M. I 158; II 66
Mead G.H. I 295n.
Meijering E.P. I 19n., 22n., 23n., 24n., 25n., 26n., 31n., 32, 34n., 37n., 38n., 43n., 45n., 46n., 47n.; III 18n.
Menandro II 34
Mendilow A.A. II 21n., 27n., 168
Merleau-Ponty M. I 35; III 48n., 351, 352
Meschonnic H. non citato ed. italiana II p. 52 n. 43
Meyer E. I 273, 281, 283, 285
Meyer H. II 195, 196n.
Michel H. I 24n.
Michelet J. I 156, 243, 251; III 287
Miller J.H. II 41, 51n.
Mink L.O. I 73, 111n., 233, 234, 236, 237, 238, 239, 242, 246n., 256, 268; II 77
Minkowski E. I 50; II 186
Mittelstrass J. III 273n.
Moody A.D. II 183n.
Moreau J. III 23n.
Mounier E. III 357n.
Müller G. II 104, 127, 128, 130n., 131, 133n., 134, 135, 136, 137, 139n., 140, 146

Nabert J. III 86n., 87n.
Nagel E. I 179, 180
Nef F. II 89n.
Newton I. III 70n., 90
Niebuhr G.B. III 360n.
Nietzsche F. I 119, 243; II 50n., 52, 177; III 267, 310, 335, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 373, 382, 387
Nora P. I 169n., 264n.; III 226n.
Novalis F. II 196n.
Numenius I 48n.
Nuveen J. I 11

Omero I 66, 320; II 21, 116, 250; III 397
Orth E.W. III 49n.
Otto R. III 288

Paolo san I 52
Pariente J.-C. III 289
Parmenide III 309, 396, 397
Parone III 27
Pascal B. III 104, 383
Pascal R. II 153
Peirce C.S. I 222
Pepper S. I 248
Petit J.-L. I 201n.
Philibert M. III 170n.
Piaget J. III 7n.
Picon G. III 265n.
Platone I 20, 47n., 48, 51n., 53, 62, 62n., 65n., 200, 239, 240n.; II 109n., 135n., 237; III 25, 26, 137, 155, 160, 216, 219n., 231, 309, 397, 398, 399, 406n.
Plotino I 20, 32, 34, 43n., 44n., 48n., 51n., 52n., 84; III 35n., 164
Pöggeler O. III 98n.
Popper K. I 191
Pouillon J. II 149, 150n., 151n.; III 247n.
Poulet G. II 224n., 226, 237
Pound E.C. II 49
Prince G. II 137
Propp V. I 67, 96, 92n.; II 7, 58, *61-72*, 75, 77, 79, 80, 81, 82n., 83n., 100, 128n.
Proust M. II 17n., 133, 134n., 138, 139n., 141, 142, 144, 149, 158n., 168, 199, *215-248*; III 207n., 250n., 336, 374, 408n.

Rabelais F. II 251; III 254, 256

Rad G. von III 391n.
Ramnoux C. III 396n.
Ramus P. de La Ramée III 233n.
Ranke L. von I 157, 160, 243, 248, 251, 252, 331; III 230, 237, 285, 312, 313
Rastier F. II 79n.
Redfield J. I 59n., 62n., 67n., 71n., 76n., 78n., 79n., 82n., 84n., 87, 88n., 89, 101n.; II 252
Reep M. I 317n.
Reichenbach H. III 139n.
Reid T. II 26
Revel J. I 153n.
Richardson S. I 77; II 25, 26, 27n., 28n.
Rickert H. I 147
Riegel K.F. III 8n.
Riffaterre M. III 270n.
Rimmon-Kenan S. II 137n.
Robbe-Grillet A. II 48n., 49n.
Robespierre M. I 330; III 323n.
Robinson E. I 105n.
Rosenberg H. II 47n.
Ross D. III 30n., 31n.
Rossum-Guynon F. van II 160n.
Rouiller G. I 131n.
Russell B. I 174
Ryle G. I 178, 198n., 267, 276

Said E.W. II 51, 160n.; III 351n.
Sartre J.-P. II 49; III 104, 247n., 259n., 383
Saussure F. de I 126; II 56, 139n.; III 228
Schafer R. I 122
Schapp W. I 122
Schattuck R. II 242, 243n.
Schellenberg T.R. III 180n.
Schelling F.W.J. II 217, 218, 219
Schiller F. von II 23, 109n., 126, 133n., 252; III 305
Schlegel A.W. II 126
Schnädelbach H. III 359n.
Schneider M. II 60n.
Scholes R. I 115n., 244, 268; II 20n.
Schopenhauer A. II 217, 218, 219; III 359n., 364n.
Schumpeter J.A. I 312
Schutz A. I 294n., 295n.; III 167, 171, 172, 173n., 174, 356, 387
Searle J. II 154n.; III 354
Segre C. II 136n.
Seignobos Ch. I 150
Sesto Empirico I 24n.
Shakespeare W. II 38n., 45, 176, 180, 181n., 185, 206
Shaw B. III 262n.
Simiand F. I 154, 158; III 10
Simmel G. I 147
Simon M. III 98n., 108n., 112n.
Simon R. I 155
Socrate III 374
Sofocle II 116, 250
Solignac A. I 19n., 34n., 37n., 43n., 49n., 51n., 54n.; III 18n.
Souche-Dagues D. III 42n., 138n.
Souriau E. II 80, 135n.
Spengler O. I 147, 244
Spinoza B. I 52n.; III 172
Stanzel F.W. II 152, 153, 154, 155n., 160n.
Starobinski J. III 264n.
Stein E. III 38n.
Sterne L. II 133
Stevens W. II 50n.
Strawson P. I 217

Talete III 169
Taylor Ch. I 200, 209n.
Tesnière L. II 80
Thieberger R. II 196n., 201, 207n.
Tillich P. II 50
Tocqueville A. de I 243, 248, 251, 252, 328, 329, 330
Todorov T. II 13n., 14n., 57n., 58, 62n., 76, 83n., 114n., 136n.
Tolstoi N. I 170, 318; II 23, 161; III 287
Tomatschevski B.V. II 136n.
Toulmin S. I 194; III 139, 179n.
Toynbee A. I 147, 161, 244
Treitschke H. von I 160
Tucidide I 244, 260
Turner R. I 295n.

Uspensky B. II 156, 158, 165, 250

Valdés M. I 11; II 17n., 165, 168n.
Valéry P. II 57n.
Van Gogh V. III 275
Varagnac A. I 323
Vendryès E. II 142n.
Verghese P.T. I 35n.
Vernant J.P. III 207n., 397, 398
Veyne P. I 110n. 172, 246, 254-261, 259, 260, 264, 286, 302, 316, 335; II 20; III 224n., 226, 227, 229, 289, 290
Vico G. III 233n.
Vleeschauwer H. de III 85n., 86n., 87n.
Voltaire I 315n.; II 119
Vovelle M. I 169, 170

Wagner L.A. non citato nella ed. it. II p. 62 n. 10
Wahl F. I 11; III 177n., 215n.
Waldenfels B. III 48n.
Walsh W. I 223, 234; III 220n.
Watt J. II 21n., 27n., 27n., 28n.
Weber M. I 147, 151, 155, 172, 193n., 206n., 254, 260, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 295n., 297n., 300, 303, 304n., 305n., 315, 399; III 171, 173, 389
Weigand H.J. II 188n., 195, 196n., 197, 203n.
Weil E. II 52; III 311, 357n.
Weinrich H. I 29n.; II 105, 109, 112, 113, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 136, 138n., 141, 146, 158, 164, 235n.; III 291, 293
Weizsäcker C.F. von III 142n.
Wells H.G. I 244
Wessman A. III 8n.
Whewell W. I 234
White H. I 215, 242-254, 257, 265, 268; III 224, 231, 233, 234, 235, 236, 280, 285, 286, 342
White M. I 236n.
Whitehead A.N. I 199; III 221n.
Wilde O. II 51
Winch P. I 100, 200
Windelband W. I 171, 283, 289
Wittgenstein L. I 201n., 202, 210, 211n.; III 315
Woolf V. II 17n. 131, 132, 134n., 163, 168, 169n., 172n., 174n., 181n., 182n., 183n., 184n., 187n., *169-186*; III 197, 201
Wolfe T.C. II 134n.
Wright G.H. von I 6, 95n., 110n., 144n., 200-215, 267, 271, 273, 282, 289n., 300, 340; III 220n., 353

Yeruschalmi Y.H. III 288n.
Yeats W.B. II 49
York conte di III 122n., 123n.

Zenone III 335